FRITHJOF SCHUON

TESOROS DEL BUDISMO

PAIDÓS
ORIENTALIA

PAIDÓS ORIENTALIA

Últimos títulos publicados:

19. R. T. Deshimaru - *La voz del valle*
20. M. Eliade/J. M. Kitagawa - *Metodología de la historia de las religiones*
21. I. Shah - *Las ocurrencias del increíble Mulá Nasrudín*
22. I. Shah - *Reflexiones*
23. I. Shah - *Aprender a aprender*
24. A. Coomaraswamy - *Buddha y el evangelio del budismo*
25. J. Klausner - *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*
26. A. Loisy - *Los misterios paganos y el misterio cristiano*
27. Al Sulami - *Futuwah. Tratado de caballería sufí*
28. Maestro Takuán - *Misterios de la sabiduría inamóvil*
29. Rumi - *150 cuentos sufíes*
30. L. Renou - *El hinduismo*
31. M. Eliade/I. P. Couliano - *Diccionario de las religiones*
32. M. Eliade - *Alquimia asiática*
33. R. R. Khawam (comp.) - *El libro de las argucias. I. Ángeles, profetas y místicos*
34. R. R. Khawam (comp.) - *El libro de las argucias. II. Califas, visires y jueces*
35. M. Arkoun - *El pensamiento árabe*
36. G. Parrinder - *Avatar y encarnación*
37. M. Eliade - *Cosmología y alquimia babilónicas*
38. I. P. Couliano - *Más allá de este mundo*
39. C. Bonaud - *Introducción al sufismo*
41. T. Burckhardt - *Alquimia*
42. E. Zolla - *La amante invisible*
43. E. Zolla - *Auras*
44. C. T. Tart - *Psicologías transpersonales*
45. D. T. Suzuki - *El zen y la cultura japonesa*
46. H. Corbin - *Avicena y el relato visionario*
47. R. Guénon - *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*
48. R. Guénon - *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*
49. Rumi - *El libro interior*
50. M. Causemann (comp.) - *Cuentos eróticos y mágicos de mujeres nómadas tibetanas*
51. J. Hertel (comp.) - *Cuentos hindúes*
52. R. Wilhelm (comp.) - *Cuentos chinos I*
53. R. Wilhelm (comp.) - *Cuentos chinos II*
54. E. Zolla - *Las tres vías*
55. M. Eliade - *Ocultismo, brujería y modas culturales*
56. A. K. Coomaraswamy - *Hinduismo y budismo*
57. M. Eliade - *Lo sagrado y lo profano*
59. F. Schuon - *Tesoros del budismo*
60. A. Kotler (comp.) - *Lecturas budistas I*
61. A. Kotler (comp.) - *Lecturas budistas II*

Frithjof Schuon

TESOROS DEL BUDISMO

PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Treasures of Buddhism*
Publicado en inglés por World Wisdom Books, Inc., Indiana

Traducción de Agustín López y María Tabuyo

Cubierta de Julio Vivas

1ª edición, 1998

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos

© 1993 by Catherine Schuon and Michael Pollack
© de la traducción 1998 by Agustín López y María Tabuyo
© de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-493-0607-8
Depósito legal: B-38.195/1998

Impreso en Hurope, S.L.,
Lima, 3 - 08030 Barcelona

Impreso en España- Printed in Spain

Sumario

I
Budismo

1. Tesoros del budismo 11
2. Originalidad del budismo 25
3. Mensaje y mensajero 37
4. El problema de la Ilusión 43
5. Puntos de vista cosmológicos y escatológicos 53
6. Reflexiones sobre el zen 69
7. Observaciones sobre el enigma del *koan* 79
8. Nirvana 85
9. Cristianismo y budismo 97
10. El misterio del *bodhisattva* 109
11. Síntesis de los *pâramitâs* 135
12. Nota sobre el elemento femenino en el mahayana . . . 147
13. El voto de Dharmakara 153

II
Sintoísmo

Observaciones introductorias 169
14. Significación de los antepasados 173
15. Mitos sintoístas 181
16. Virtudes y símbolos del sintoísmo 199

I

Budismo

Capítulo 1

Tesoros del budismo

Cuando contemplamos un paisaje amplio, captamos sus rasgos principales sin detenernos en los detalles concretos que, vistos desde muy cerca, nos encerrarían de algún modo en su particularidad; de manera análoga, cuando consideramos alguna de las grandes tradiciones espirituales con intención de abarcar con la mirada todo lo que es propiamente suyo, debemos preocuparnos de que ninguna de sus expresiones esenciales se nos escape ni oculte tampoco a las demás.

Al contemplar de este modo el sistema[1] espiritual del budismo, podemos discernir en su base un mensaje de renuncia, y en su cima un mensaje de misterio; y en otra dimensión, «horizontal» en cierto sentido, vemos un mensaje de paz y otro de misericordia.

El mensaje de renuncia es como el marco que encuadra los otros mensajes: aparece como el cuerpo mismo del budismo, mientras que el elemento misterio constituye su corazón; este mensaje de

1. Entendemos esta palabra, no en el sentido de una elaboración o coordinación puramente lógica y por tanto completamente exterior y profana, sino en el de un conjunto homogéneo de datos espirituales, ordenados en función de una perspectiva metafísica. Una doctrina tradicional no es nunca estrechamente sistemática, pero no por ello deja de constituir un sistema, como todo organismo vivo o como el propio universo.

misterio ha encontrado su expresión más directa en los derivados chino, tibetano y japonés del *dhyâna* original. El mensaje de paz, por su parte, impregna toda la tradición budista: su cristalización central y culminante es la imagen sagrada de Buda, que se encuentra, en efecto, tanto en el budismo del sur como del norte, y, en el marco de éste, tanto en el lamaísmo como en el budismo chino-japonés. En cuanto al mensaje de misericordia, se expresa de una manera general en la doctrina de los *bodhisattvas* y de una manera particular y quintaesencial en el culto del Buda Amitabha;[2] es ése el mensaje de la «fe que salva», y es un complemento de fervor o intensidad que se añade armónicamente al desapego sereno que en primera instancia presenta el budismo; la oposición no es más que aparente, pues todas las realidades espirituales se unen en su raíz común.

Es difícil hacer comprender a los hombres de hoy, que no viven más que para lo sensible y que de hecho ignoran qué sea la condición humana contemplada en su totalidad y en sus fines últimos, el alcance de una actitud aparentemente tan negativa e insensata como la renuncia, en la que no verán sino una superstición contra natura. En realidad, la renuncia no se explica de forma evidente por sí misma; lejos de ser un fin en sí, no es más que el soporte provisional de una toma de conciencia que supera infinitamente nuestro *ego*. La renuncia no tendría sentido si no se tratara de captar con todo nuestro ser —y no sólo con la mente— qué somos realmente, y sobre todo qué es la Realidad total, ese «algo» por lo que somos y a lo que no podemos escapar. La renuncia quiere impedir que el hombre se encierre en una ilusión efímera, que se identifique prácticamente con ella y que perezca con ella; quiere ayudar al hombre a liberarse de la tiranía de los sueños sin salida. El sabio nunca pierde de vista el contexto universal de la vida; no se entrega a fragmentos de conciencia como puedan ser los acontecimientos agradables o desagradables, gozosos o penosos, sino que conserva siempre conciencia de la totalidad, de modo que, en definitiva, la cuestión de la «renuncia»

2. En Japón, *Amida*.

ni siquiera se plantea para él; no se compromete con la experiencia fragmentaria, no se encierra en ella, no se convierte en ella, no se quema con ella. Se podría objetar aquí que el hombre no puede escapar a las experiencias sensoriales o psíquicas desde el momento en que vive; a esto hay que responder que cabe siempre y necesariamente en la «alquimia» espiritual un margen suficiente para las «consolaciones sensibles», y ello de dos formas o por dos razones: primero, toda vida, y en consecuencia todo esfuerzo, está sometida a un ritmo; todo procede por oleadas, por repeticiones, por alternancias y por compensaciones, en el espíritu como en el mundo; ninguna vía puede permitirse ser solamente negativa, pues un arco demasiado tenso se rompe. En segundo lugar, a partir de una cierta toma de conciencia de la Realidad total o «Vacío»,[3] las propias cosas dejan percibir a través de sí esta realidad, lo quieran o no; las «consolaciones sensibles» pueden ocultarnos lo Real y alejarnos de ello, pero pueden también revelárnoslo y acercarnos a ello, y les es inevitable hacerlo, según la cualidad espiritual de nuestra «percepción». Esto es cierto no solamente de las bellezas de la naturaleza y del arte sagrado o simplemente tradicional, donde la cosa es evidente,[4] sino incluso de las satisfacciones vitales en la medida en que se mantienen en el equilibrio del Cielo y de la Ley.

Así como la idea de renuncia no es accesible a la mentalidad que predomina en nuestra época, tampoco lo es la de paz, la paz interior y transcendente. El mensaje de paz se refiere metafísicamente al Ser puro, del que somos algo así como la espuma; él es la sustan-

3. Según Asanga, el «Vacío» de Nâgârjuna es pura «conciencia» (*vijñâna*); decir que el «Vacío» es «puro» significa que se sitúa más allá de la polaridad «sujeto-objeto», y que es, pues, la «quididad» (*tathatâ*).

4. El arte tradicional profano no pierde nunca todo contacto con lo sagrado; en las estampas de un Hokusai o de un Utamaro subsiste algo de contemplativo y riguroso que hace pensar en el zen y en el taoísmo; lo mismo —*a fortiori*, quizás— para los utensilios, las vestimentas, las casas, donde lo sagrado y lo profano se encuentran a menudo íntimamente ligados. El utensilio primitivo es siempre una revelación y un símbolo y por tanto también un «instrumento espiritual».

cia, nosotros los accidentes.[5] La imagen canónica de Buda nos muestra «lo que es», y lo que nosotros «debemos ser», o incluso lo que «somos» en nuestra realidad eterna: pues el Buda visible es lo que es su esencia invisible, conforme a la naturaleza de las cosas. Tiene actividad, puesto que sus manos hablan, pero esa actividad es esencialmente «ser»; tiene exterioridad, puesto que tiene un cuerpo, pero esa exterioridad es «interior»; es manifestado, puesto que existe, pero es «manifestación del Vacío» (*shûnyamûrti*). Es la personificación de lo Impersonal al mismo tiempo que la Personalidad transcendente o divina de los hombres;[6] en cuanto el velo se desgarra, el alma retorna a su budeidad eterna, del mismo modo que la luz, diversificada por un cristal, retorna a la unidad indiferenciada cuando ningún objeto corta el camino a su rayo. En cada mota de polvo está la Existencia pura, y en este sentido se puede decir que en ella se encuentra un buda o el Buda.

Lo que hay en el fondo de las cosas es paz y belleza. Las cosas como tales se sitúan «fuera de sí mismas»; si pudieran estar completamente «en sí mismas», se identificarían al Buda en el sentido de que serían la sustancia inmutable y bienaventurada; inmutable, por escapar a toda oposición, a toda constricción causal, a todo devenir; y bienaventurada por gozar de la esencia de toda posible belleza o felicidad. El símbolo natural del Buda es el loto, flor contemplativa abierta hacia el cielo y posada sobre unas aguas a las que ningún viento agita.

5. Pero con la diferencia de que en el orden macrocósmico los accidentes no afectan a la sustancia desde ningún punto de vista.

6. En su sentido esotérico, las palabras «Dios», «divino», «Divinidad» no significan nada distinto a los términos *shûnya* y nirvana, aunque puedan referirse igualmente a los budas y a los *bodhisattvas*. Es por sí mismo evidente que el absoluto budista no es la «nada» pura y simple: «Para algunos el nirvana es un estado en el que no habría ningún recuerdo del pasado y del presente, sería pues comparable a una lámpara cuyo aceite se consume, o a una semilla que quemamos, o a un fuego que se extingue, pues en estos casos hay cesación de todo sustrato [...] Pero esto no es el nirvana, pues el nirvana no es simplemente destrucción y vacío» (*Lankâvatâra-Sûtra*, XIII).

Quien dice paz, dice belleza. La belleza es como el sol: actúa sin rodeos, sin mediadores dialécticos; sus vías son libres, directas, incalculables; como el amor, al que está íntimamente unida, puede curar, absolver, apaciguar, unir, liberar por su sola irradiación. La imagen de Buda es como un sonido de esa música celestial que hará florecer un rosal sobre la nieve; tal era Shakyamuni —se dice que los budas no salvan solamente por su doctrina, sino también por su belleza sobrehumana— y tal es su imagen sacramental.[7] La imagen del mensajero es también la del mensaje: no hay diferencia entre Buda, el budismo y la budeidad universal; la imagen indica, en consecuencia, la vía, o más exactamente, su culminación, o el marco humano de esa culminación, es decir, que nos muestra ese «santo sueño» que interiormente es vigilia y claridad; por su «presencia» profunda e inaudita sugiere «la detención de la agitación mental y la suprema pacificación», por emplear el lenguaje de Shankara.

Así era Shakyamuni, decimos. Hay dos opiniones, en efecto, igualmente inadmisibles: que la vida de Buda no es más que un «mito solar»[8] y que carece de importancia el conocimiento del Buda histórico; en ambos casos se admite prácticamente que hay efectos sin causa. La vida de Shakyamuni se sitúa históricamente en un pasado demasiado próximo a nosotros, es demasiado importante para no ser más que una leyenda; sus analogías con el simbolismo preexistente no hacen sino corroborar su carácter sagrado; el hecho de que para los propios hindúes Buda sea un *avatâra* de Vishnú atestigua la naturaleza transcendente del personaje, sin la cual no se podría

7. Si no se conocen estatuas de Buda más antiguas que las de Gandhara es porque las primeras efigies de Shakyamuni eran de madera y, en consecuencia, no se han conservado como las estatuas de piedra, más tardías, de estilo helenizante. Según la tradición, el rey Prasenajit de Shrasvati —o el rey Udayana de Kausambi— mandaron realizar una estatua de Buda en madera de sándalo, en vida incluso del maestro.

8. Un mito solar no es ciertamente poca cosa, pero su función es distinta a la del fundador de una religión. Un mito es un contenido doctrinal y no una fuerza espiritual concreta, un «fluido salvador».

plantear ni la eficacia de su Ley ni la potencia salvadora de su Nombre. Las tradiciones emergen del Infinito como flores; no se las puede fabricar, como tampoco el arte sagrado que es su testimonio y su prueba.

Quien dice paz, dice belleza: la efigie del *Tathâgata* —y de sus derivados o concomitancias metafísicas y cósmicas— muestra que la belleza, en su raíz o en su esencia, está compuesta de serenidad y misericordia; la armonía formal nos atrae porque está hecha de bondad profunda y riqueza inagotable, de apaciguamiento y plenitud. La belleza del Buda aspira como un imán todas las contradicciones del mundo y las transforma en silencio radiante; la imagen que de ella deriva es como una gota del néctar de inmortalidad caída en la frialdad del mundo de las formas y cristalizada en una forma humana, una forma accesible a los hombres.

* * *

Nuestro primer encuentro, intenso e inolvidable, con el budismo y el Extremo Oriente, tuvo lugar en la infancia, ante un gran buda japonés en madera dorada,[9] flanqueado por dos Kwannon;[10] súbitamente enfrentados con esta visión de majestad y misterio, habríamos podido decir, parafraseando paradójicamente a César: *veni, vidi, victus sum*. Mencionamos este recuerdo porque ilumina esta concreción conmocionante de una victoria infinita del Espíritu —o esa extraordinaria condensación del mensaje en la imagen del mensajero— que representa la estatua sacramental de Buda, y que también representan al mismo nivel y por reverberación las imágenes de los *bodhisattvas* y otras personificaciones espirituales, como esos Kwan-

9. En un museo etnográfico. Lo menos que puede decirse es que tales obras de arte no tienen ciertamente nada que ver con un museo de este tipo; pero ¿qué decir de los millares de obras de arte budista dispersadas y profanadas en tiendas de antigüedades y salones? No hay nada más arbitrario que la crítica de arte, con sus clasificaciones absurdas y, en muchos casos, iconoclastas.

10. En chino: *Kuan Yin*; en sánscrito: *Avalokiteshvara*.

non que parecen surgidos de una brillante irradiación celestial de luz dorada, de silencio y misericordia.

El gesto de Buda y los *bodhisattvas* —cualquiera de ellos—[11] expresa globalmente la contemplación y la enseñanza; es a la vez luz e irradiación; el esoterismo insiste en el carácter en principio luminoso y después salvador de la sustancia nirvánica y lo transcribe mediante diversos simbolismos.[12] El sol es luz y calor y, análogamente, la naturaleza profunda de las cosas es verdad y misericordia; estas dos cualidades se encuentran en todo lo que existe, puesto que todo lo que existe se encuentra en ellas y vive por ellas: constituyen, pues, en un sentido, el Buda mismo, su sabiduría, su paz, su misericordia, su belleza salvadora. Él es la puerta hacia la Esencia bienaventurada de las cosas y es esa misma Esencia.

* * *

La misericordia no es sino la beatitud nirvánica que cae, refractándose, en esa «nada existente» que es el mundo. El descenso salvador de la Misericordia hasta el *ego* es función de nuestra fe, y ésta, a su vez, es función de nuestra angustia, o más bien de la conciencia que de ella tenemos. Nuestra fe, o nuestra confianza, tiene también dos fuentes: una, situada «abajo», es nuestra incapacidad de salvarnos de la miseria, la otra, «arriba», es la voluntad salvadora del

11. Pues estos *mûdras* son infinitamente diversos, como en los ritos, las danzas y las esculturas de la India.

12. A esta diferencia entre la «luz» y la «irradiación» corresponde la distinción del *Pratyêka-Buddha* y el *Samyaksam-Buddha*, el primero iluminado «por sí mismo» y el segundo con la función de iluminar a los otros mediante la predicación del *Dharma*, lo que hace pensar en los papeles respectivos del *jîvan-mukta* y el *avatâra* o —en términos islámicos— del *walî* y el *rasûl*. No se debe confundir el *Samyaksam-Buddha* con el *bodhisattva* que, por su parte, no ha alcanzado el nirvana y cuyo movimiento cósmico es «espiroidal» y no «vertical», conforme a su vocación particular. El *bodhisattva* es, en su aspecto humano, un *karma-yogî* consagrado enteramente a la caridad hacia todas las criaturas, y, en su aspecto celestial, un «ángel» o más precisamente un «estado angélico», de ahí su función de auxiliador y de «ángel guardián».

Buda Amida, o del Buda en su aspecto Amida; es preciso, por una parte, saber que no podemos salvarnos a nosotros mismos, y, por otra, tener la certeza de que la Misericordia no solamente «puede», sino que también «quiere» salvarnos en función de nuestra fe. La fe brota del abismo de nuestra angustia y se nutre de la infinidad de la Misericordia.

El budismo en su forma más general así como en su forma más intelectual o más esotérica se fundamenta en el «poder de sí mismo»,[13] pero como el «poder de lo otro»[14] es una posibilidad en su orden, el budismo, en su calidad de mensaje universal, no podía ignorarlo; esa vía del «poder de lo otro» será, pues, como un «compartimento» en el edificio espiritual del *Dharma*. Es inútil, incluso imposible, recurrir aquí a la hipótesis de los préstamos, pues la Verdad es una y el hombre es en todas partes hombre; las posibilidades espirituales fundamentales del ser humano no pueden dejar de surgir en la forma que sea en un marco tan vasto como una gran Revelación.[15] Si hay en el budismo elementos aparentemente «cristianos», hay también en el cristianismo elementos aparentemente «budistas»,[16] y hay «cristianismo» también en el hinduismo, y así podríamos seguir con otras tradiciones; sería inconcebible que no fuera de este modo. Todos los aspectos esenciales de la Verdad y de la Vía se encuentran necesariamente —con las particularidades de acento que se imponen— en el ámbito budista; no se pue-

13. En japonés: *jiriki*. Este punto de vista es común —*mutatis mutandis*— al budismo theravada y al zen.

14. *Tariki*.

15. Entendemos el término «Revelación» en un sentido completamente general y no específicamente «teísta»; la *bodhi*, aunque no sea el don de una «divinidad» concebida «objetivamente», no por ello deja de ser un «desvelamiento» sobrenatural —de aspecto intelectual pero no racionalista— de la Realidad absoluta que aparece como un «vacío» en relación al mundo de las formas y las sustancias.

16. En la gnosis, especialmente, y en el quietismo contemplativo. Siguiendo un prejuicio —sólidamente establecido— de un cierto tipo de erudición, no hay confluencias: todo texto que se parezca a otro debe haber sufrido, en contra de toda verosimilitud, la influencia de ese otro; esto es de una lógica completamente maquinal y perfectamente contraria a la naturaleza de las cosas.

de suprimir ninguno, so pena de poner en cuestión la universalidad del mensaje. Los textos sagrados nos enseñan que Buda utiliza todos los medios para salvar a las criaturas y que habla a cada una el lenguaje que puede comprender, siempre que ellas quieran escucharlo.[17]

Buda, hemos dicho, es renuncia, paz, misericordia y misterio. El misterio es la esencia de la verdad que no puede ser articulada adecuadamente por el lenguaje —vehículo del pensamiento discursivo— pero que puede aparecer como un destello súbito e iluminador mediante un símbolo, como una palabra clave, un sonido místico, una imagen de sugerencias quizás apenas perceptibles. Esto es lo que explica el carácter elíptico y paradójico de los *koan* en el zen —símbolos verbales destinados a hacer estallar ontológicamente nuestro caparazón de ignorancia—, y también el aspecto transparente y misterioso de los paisajes tao-zenistas; en este arte jamás igualado se encuentran el espíritu del zen y del taoísmo, y también, dicho sea de paso, los genios étnicos de China y de Japón. En este plano de la contemplación visual —o de la visión contemplativa—,[18] chinos y japoneses representan un solo y único genio;[19] nadie ha sabido visualizar mejor que ellos el misterio de las cosas.

17. Hemos subrayado que las efigies sagradas constituyen un lenguaje de este tipo; hay que añadir que su ausencia, especialmente en el zen, también lo es. Hay siempre en la verdad total un aspecto que permite consumir toda forma; sólo el Absoluto —el «Vacío»— está fuera de todo alcance. El zen posee a este respecto fórmulas muy paradójicas, y los modernizantes iconoclastas que jamás han comprendido los símbolos que desprecian se equivocan gravemente al tomarlas literalmente, pues esas verdades no son para ellos.

18. Visión de la que da testimonio, por lo demás, la belleza y la riqueza de la ideografía china. Fuera del Extremo Oriente, prácticamente sólo los pueblos musulmanes poseen caligrafías similares, gracias no sólo a la riqueza y la plasticidad de los caracteres árabes, sino también a la concentración debida a motivos religiosos del instinto pictórico sobre la escritura.

19. Sus diferencias se afirman en otros planos. Comparado con la suntuosidad y la alegría de colorido propias de los chinos, el arte japonés —en el sentido más amplio— sorprende en general por una especie de sobriedad y simplificación genial, así como por un «naturismo» más acentuado. Pero estas diferencias son, en definitiva, bastante relativas.

Si el elemento «misericordia» ha florecido en las escuelas *jôdo* y *shin-shû*[20] y en su prototipo chino, y sin duda también, de un cierto modo, en la *nichiren*,[21] el elemento «misterio» se perpetúa en el zen, como ya hemos dicho, pero se afirma igualmente en las escuelas *kegon*, *tendai* y *shingon*, así como en sus prototipos o equivalentes continentales, sin olvidar ese foco de ciencia esotérica que es el mahayana tibetano. La escuela *kegon* insiste en el misterio de la homogeneidad ontológica y espiritual del mundo y en la ubicuidad del Buda-luz, que corresponde en suma a la *buddhi* de la doctrina hindú, al menos bajo el punto de vista de la inmanencia; la escuela *tendai* proclama que «todas las cosas pueden llegar a ser Buda», lo que es una forma de afirmar —por hablar en lenguaje vedántico— que «todo es *âtmâ*» o nirvana; o, en otros términos, que el mundo, no siendo nada, es todo; es Buda, o la «naturaleza de Buda». En cuanto al *shingon*, es una síntesis metafísica al mismo tiempo que un *mantra-yoga*, lo que lo emparenta tipológicamente con el lamaísmo.

Estas consideraciones no deben dar la impresión de que subestimamos el budismo theravada. Esta forma de la tradición es todo lo que debe ser, hay que felicitarse de que exista allí donde debe existir y en el conjunto de las instituciones sobrenaturales.[22]

20. La misión de Shinran, fundador del *shin-shû*, no fue solamente continuar y reforzar la obra de su maestro Honen, fundador del *jôdo*, sino también operar la unión del amidismo encantatorio con la pura metafísica, por tanto con el elemento «misterio» o con el «budismo absoluto». Para Shinran, el «poder de lo otro» (*tariki*) es en última instancia la superación de la oposición de los dos «poderes» (*tariki* y *jiriki*).

21. Esta escuela, como las dos precedentes, tiene especialmente en consideración la debilidad espiritual del género humano en esta época nuestra de decadencia final.

22. Muchos budistas contemporáneos nos dirían que la excelencia del budismo es ser «natural» o «humano», pero eso sería sobre todo un malentendido en cuanto a la terminología. Lo «natural» budista es «sobrenatural», como la «humanidad» del *Tathâgata* es «sobrehumana».

* * *

El Buda, su tipo de perfección y su imagen canónica representan o sugieren para muchos un ideal «asocial», un ideal propio del eremita, en suma; y el eremita, a los ojos de muchos, se sustrae a sus «responsabilidades» consagrándose a un ideal «egoísta», etc., etc. Para empezar, es absurdo querer definir al hombre a partir de lo social, pues el ser humano no es ni una abeja ni una hormiga; si el destino lo arroja a una isla desierta, no por ello deja de ser hombre. Además, las «responsabilidades»[23] sociales —suponiendo que no sean imaginarias— son evidentemente algo relativo, mientras que los fines últimos del hombre coinciden con lo absoluto; son precisamente estos fines últimos los que encarna el eremita, el contemplativo, el Buda. Toda actitud humana es metafísicamente «egoísta», salvo la superación del *ego*;[24] el egoísmo de la especie, tan marcado entre los animales, no es más transcendente que el del individuo, bien que prime sobre él biológica y moralmente. Por lo demás, no hay que perder de vista que el *ego*, en tanto que dato natural, tiene un lado positivo, como cualquier otro fenómeno de la naturaleza, pues el mandato de «amar al prójimo como a sí mismo» implica que es legítimo e incluso necesario —y en todo caso inevitable— amarse a sí mismo; sería el colmo de la hipocresía que los protagonistas de lo social negasen este amor a sí mismos. Todo este núcleo de posiciones fácilmente reductibles al absurdo no es superado más que en el nirvana, donde no hay ya un «sí mismo» que deba ser amado, como tampoco, por lo demás, ningún «prójimo»; es en este sentido en el que Shri Râmana Maharshi ha podido decir: «Un

23. Se advertirá el matiz hipócrita de esta palabra. En realidad, el hombre «útil» no se siente disgustado por tener que «estar en el mundo». Si el eremitismo es una «huida», el moralismo social lo es igualmente; queda por saber de qué es de lo que se huye en cada caso.

24. Superar el *ego* es superar el ser humano, aunque se pueda decir, desde otro punto de vista, que esta superación es «humana» en el sentido de constituir la excelencia específica del hombre o su fin supremo.

hombre que despierta de un sueño, ¿despierta a todos aquéllos con los que ha soñado?».

Cuando el reproche de «egoísmo» procede de quienes no admiten ni el Absoluto transcendente[25] ni el más allá, la controversia es evidentemente un diálogo de sordos; pero cuando este mismo reproche es formulado por «creyentes», habría quizá que recordarles que el «bien» que el individuo puede hacer a la sociedad se sitúa, como la sociedad misma y como el individuo en cuanto tal, en un plano cósmico que engendra el «mal» y no puede no engendrarlo; y el sufrimiento no se opone por naturaleza a la salvación, como tampoco el placer o el desahogo material se oponen a la perdición, si se nos permite repetir aquí un hecho evidente que, desgraciadamente, los propios «creyentes» se ingenian en ignorar cada vez más. El sufrimiento, según ellos, no sería más que una especie de desventurado azar que se puede suprimir a fuerza de «progreso» y tras milenios de misteriosa impotencia; se puede superar el samsara pero no se lo puede abolir. Más vale salvar las almas que salvar los cuerpos, aunque esta segunda actividad no sea de ningún modo despreciable y se integre incluso en la otra, con la condición formal de que la preeminencia de la primera sea siempre mantenida; ahora bien, para poder salvar a los demás, es preciso primero «salvarse a sí mismo», si es posible expresarse así;[26] no hay ningún otro medio de comunicar el «bien absoluto», respecto al cual la distinción entre un «yo» y un «no yo» apenas tiene ya, por otra parte, ningún sentido. Por último, no se puede salvar un alma como se sacaría a alguien del agua;[27] no se puede salvar más que a quienes consienten en ello,[28] y por eso es absurdo reprochar a las religiones no haber salvado al mundo.

25. Este epíteto es necesario porque los matemáticos y los físicos hablan también de un «absoluto», pero que sólo es un elemento contingente y ciego respecto a la Realidad total.

26. No podemos tener en cuenta aquí todos los matices o reservas que se imponen.

27. Sólo los budas pueden hacerlo, de una cierta forma y a título excepcional.

28. La palabra «salvar» no tiene forzosamente aquí más que un sentido relativo, pero suficiente para justificar nuestra tesis.

El eremita encarna más visiblemente que nadie la soledad contemplativa, y por eso algunos le atribuyen un máximo de «inutilidad»;[29] en realidad, nada es más útil que mostrar concretamente el valor del Absoluto y la dolorosa vanidad de las cosas efímeras; el eremita realiza el mayor acto de caridad posible, puesto que indica —al margen de la cuestión de su propia liberación— el camino hacia lo que tiene más valor y, en última instancia, hacia lo único que tiene valor. Se objetará, pero ¿qué sería de la sociedad si todo el mundo se hiciera eremita? A esta objeción respondemos que, en primer lugar, la cuestión de lo que ocurriría a la sociedad es secundaria, pues la sociedad no tiene razón suficiente en sí misma y no representa un valor incondicional; segundo, si todos siguieran el ejemplo del eremita, o estuvieran dispuestos a seguirlo, el mundo se salvaría de todas formas, ordenándose entonces lo accesorio en función de lo esencial; tercero, para contemplar la cuestión de una forma más concreta: siempre ha habido santos comprometidos en los asuntos del mundo, hombres como Shôtoku Taishi,[30] Hôjô Tokimuné,[31] Shonin Shinran o Nichiren;[32] a ninguno de ellos se le pasó por la cabeza censurar a los eremitas —es lo mínimo que se puede decir— y ninguno habría podido hacerlo, visto el ejemplo de tantos contemplativos solitarios. El mensaje del eremita no se centra en las rocas y los árboles, sino en el desapego a lo transitorio y en el apego a lo Eterno; el eremita demuestra no una contingencia sino un principio; demuestra la superioridad de la contemplación sobre la acción

29. O de «improductividad», término cuya bajeza y barbarie no necesita ser explicada.

30. El santo emperador que introdujo y consolidó el budismo en Japón.

31. El gobernador que resistió a los mongoles, una de las más insignes figuras de la historia del Japón y del zen.

32. O en Occidente: Carlomagno, san Luis, Juana de Arco, san Vicente de Paúl, por no citar más que estos nombres. En lo que atañe a Nichiren, su violenta hostilidad respecto a otras escuelas budistas no impide que su interpretación del *Saddharmapundarîka-Sûtra* («Loto de la buena ley»), en virtud de la decadencia de los últimos tiempos, sea perfectamente válida y que su escuela sea intrínsecamente ortodoxa.

—incluso si ésta se enmarca en aquélla—,[33] del «ser» sobre el «hacer», de la verdad sobre las obras. El hombre pertenece ante todo al Absoluto —ya hablemos de «vacío» (*shûnya*), de «extinción» (nirvana) o de «Dios»—, y ante el Absoluto está solo. Desde otro punto de vista, diremos que no hay soledad frente al Infinito.

El nirvana es la Verdad «en estado puro»; en ella se reabsorben todas las verdades relativas y parciales. Los errores no pueden no ser, en tanto que su posibilidad relativa no ha alcanzado su término;[34] pero, para el Absoluto, jamás han sido y jamás serán. En su propio plano son lo que son, pero es el silencio del *Adi-Buddha* eterno el que tiene la última palabra.

33. Como es el caso en la *Bhagavadgîtâ*.

34. «Cuando el hombre inferior oye hablar del Tao, se ríe; no sería el Tao si no se riera de él [...] La evidencia del Tao es como la oscuridad» (*Tao-Te-King*, XLI).

Capítulo 2

Originalidad del budismo

Cuando se trata de definir un fenómeno espiritual que se sitúa en la era todavía semicelestial de las grandes Revelaciones, hay que guardarse de interpretarlo según las categorías minimizantes de una época más tardía o incluso del mundo profano del «libre pensamiento». El budismo, al que se reduce a menudo a un vulgar empirismo filosófico, no tiene nada que ver en realidad con una ideología puramente humana y desprovista en consecuencia de toda cualidad iluminativa y salvadora; negar el carácter celestial de Shakyamuni y de su mensaje equivale en suma a afirmar que hay efectos sin causa, y ésa es por lo demás una observación que vale para todos los *avatâras* y para todas las instituciones sagradas. Buda, a pesar de ciertas apariencias, no fue un «reformador» en el sentido corriente del término —lo que implica heterodoxia— y no podía serlo; un reformador no tiene más que una preocupación, la de volver a llevar la religión a la que se adhiere o cree adherirse a su «pureza primera», lo que hace rechazando elementos esenciales, un poco como un hombre que, para reconducir un árbol a su raíz, serrara todas las ramas e incluso el tronco. El reformador —que tiene de la «pureza» una idea completamente exterior y de ningún modo transcendente— no ve que las ramas contienen normal y legítimamente la raíz e incluso la semilla; que la savia es la misma en todo el árbol, sin excluir el menor brote; que todo organismo tiene sus leyes de crecimiento, determinadas no

solamente por su naturaleza propia sino también por su medio de expansión; que el tiempo es irreversible y que las diferencias cualitativas de los ciclos temporales hacen necesarias, en una tradición, readaptaciones en un sentido más explícito y más diferenciado, exactamente como ocurre con el árbol, analógicamente hablando, donde las ramas son más complejas que el tronco. El Buda, manifestación directa del Espíritu, tenía el poder y el derecho de colocarse fuera de su tradición de origen; no se preocupaba de la pureza del hinduismo y no pensaba en reformarlo; para él, los marcos preexistentes —por otra parte humanamente decadentes en su época— no eran sino los símbolos del formalismo, del fariseísmo cuya «letra mata».[1]

La primera cuestión que se plantea respecto a una doctrina o una tradición es la de su ortodoxia intrínseca, es decir, saber si la tradición es conforme, no necesariamente a otra perspectiva tradicional ortodoxa, sino a la verdad en sí; por lo que atañe al budismo, no nos preguntaremos, pues, si concuerda con la «letra» del *Veda* o si su «no-teísmo» —y no «ateísmo»— es conciliable en cuanto a su expresión con el teísmo, semítico o no, sino simplemente si el budismo es verdadero en sí mismo, lo que significa, en caso afirmativo, que concuerda con el espíritu védico y que su «no-teísmo» expresa la verdad —o un aspecto suficiente y eficaz de esa verdad— de la que el teísmo es otra expresión posible y oportuna en su propio ámbito. Por lo demás, una perspectiva particular se encuentra con mucha frecuencia en el marco de la tradición que la excluye: así el teísmo se encuentra, de una cierta manera, especialmente en la forma del amidismo, dentro del marco del budismo sin embargo «no-teísta», y ese «no-teísmo» se encuentra a su vez en la concepción de la «esen-

1. Decimos «formalismo» y «fariseísmo», no «forma» y «ortodoxia»; se trata del abuso y no de aquello de lo que se ha abusado, aunque la perspectiva budista, precisamente, no tenga que hacer esta distinción respecto al hinduismo. Los reformadores ortodoxos existen —Tsonkhapa por ejemplo, reformador del budismo tibetano, y en Occidente Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, sin olvidar a Savonarola—, pero en su caso no se trata en modo alguno de poner en cuestión un principio de la tradición, muy al contrario.

cia impersonal» de la divinidad en los esoterismos monoteístas; se ve así que los «marcos» no tienen nada de excluyente, y que todo es cuestión de énfasis o de economía espiritual.[2]

Lo que acabamos de decir significa implícitamente que el budismo, en tanto que perspectiva característica e independientemente de sus modos, es necesario: no puede no ser, desde el momento en que una consideración no antropomorfa, impersonal y «estática» del Infinito es una posibilidad; esta perspectiva debía, pues, manifestarse en un momento cíclico y en un medio humano que la hicieran oportuna, pues allí donde está el receptáculo, el contenido se impone. Se ha observado a veces que esta perspectiva no se diferencia en nada esencial de ciertas doctrinas o vías del hinduismo; esto es verdad en cierto sentido —y tanto más verosímil cuanto que el hinduismo se caracteriza por una riqueza poco común de doctrinas y de métodos—, pero no habría que concluir que el budismo no representa una realidad espontánea y autónoma como las otras grandes Revelaciones; lo que hay que decir es que el budismo es un «hinduismo universalizado», exactamente como el cristianismo y el islam son —cada uno a su manera— un judaísmo hecho universal, por tanto despegado del medio étnico respectivo y hecho accesible a hombres de toda procedencia. El budismo ha extraído de algún modo la savia yóguica del hinduismo —no por préstamo, bien entendido, sino por «remanifestación» divinamente inspirada— y ha dado a esta sustancia una expresión simplificada en ciertos aspectos, pero nueva y poderosamente original; es lo que muestra con brillo el arte budista, cuyos prototipos se encuentran sin duda en el arte sagrado

2. El empleo ocasional, por parte de Buda, de términos propios del teísmo brahmánico, muestra perfectamente que la perspectiva budista no tiene nada que ver con el ateísmo propiamente dicho. La «extinción» o el «vacío» es «Dios» subjetivado; «Dios» es el «vacío» objetivo. Si los budistas —salvo en sus perspectivas de misericordia— no objetivan el «Vacío» o el «Sí», es porque no tienen nada que pedirle, visto su punto de vista anti-individualista; si hay, sin embargo, «dimensiones» en las que no es así, es porque el «aspecto objetivo» de la Realidad está demasiado en la naturaleza de las cosas como para poder pasar inadvertido y no ser valorado.

de la India y en las posiciones yóguicas, o también en la danza que, por su parte, es como un elemento mediador entre el *yoga* y la estatuaria de los templos; el arte budista —y pensamos aquí ante todo en la imágenes de Buda— parece haber extraído del arte hindú no un simbolismo particular sino su esencia contemplativa. Las artes plásticas de la India evolucionan en última instancia en torno al cuerpo humano en sus posturas de recogimiento; en el budismo, la imagen de este cuerpo y de este rostro se ha convertido en un símbolo extraordinariamente fecundo y en un medio de gracia de potencia y nobleza insuperables;[3] y es en esta cristalización donde más visiblemente se exterioriza lo que el budismo tiene de absoluto y por tanto de universal. La imagen sagrada transmite un mensaje de serenidad: el *Dharma* budista no es una lucha apasionada contra la pasión, sino que disuelve a ésta en el interior por la contemplación. El loto que sostiene al Buda es la naturaleza de las cosas, la fatalidad calma y pura de la existencia, de su ilusión, de su florecimiento; pero es también el luminoso centro de *mâyâ* de donde surge el nirvana convertido en hombre.

Desde el punto de vista doctrinal, la gran originalidad del budismo es considerar lo divino no en relación a sus manifestaciones cósmicas y en tanto que causa ontológica y personificación antropomorfa, sino, al contrario, en relación con su carácter acósmico y anónimo, por tanto como «estado» supraexistencial, estado que aparecerá como «Vacío» (*shûnyatâ*) desde el punto de vista de la falsa

3. El genio de la raza amarilla ha añadido a los prototipos hindúes algo así como una dimensión nueva, no desde el punto de vista del simbolismo como tal, pero sí desde el punto de vista de la expresión. La imagen de Buda, tras ser pasada por la aberración helenizante de Gandhara —providencialmente, sin duda, pues se trataba de la transmisión de algunos elementos formales secundarios—, encontró entre los amarillos un florecimiento inaudito: es como si el «alma» de la divinidad, la beatitud nirvánica, hubiera entrado en el símbolo. El *Chitralakshana*, canon indotibetano del arte pictórico, atribuye el origen de la pintura al propio Buda; la tradición habla también de una estatua en madera de sándalo que el rey Prasenajit de Shrasvati (o Udayana de Kausambi) habría mandado realizar en vida de Buda; las estatuas griegas de Gandhara podrían ser copias estilizadas de la misma.

plenitud de la existencia (samsara); éste es el dominio de la «sed» (*trishnâ*). Esta perspectiva insistirá en el carácter incondicional de la bondad «divina», o más bien de la gracia «nirvánica», que se proyecta en una miríada de budas y *bodhisattvas* en la ronda de la transmigración hasta los infiernos; la fe en la infinita misericordia del Buda —él mismo apariencia ilusoria del Vacío beatífico— es ya una gracia o un don. La salvación consiste en salir del círculo infernal de las «acciones y reacciones concordantes», y desde este punto de vista la moral aparece como una cosa totalmente provisoria y fragmentaria, e incluso inoperante respecto al Absoluto por estar todavía inmersa en la cadena indefinida de los actos y los frutos existenciales de los actos. Formas tales como el zen o el amidismo son particularmente aptas para hacer intuir las relaciones sutiles, los hechos imponderables y las paradojas, que separan o vinculan el mundo de la transmigración y la extinción, el samsara y el nirvana.

* * *

El «no-teísmo» budista tiene la ventaja —evidentemente relativa y condicional— de evitar la impresión de un Dios interesado, lo que tiene su importancia respecto a ciertas mentalidades; además, en opinión de los budistas, las disensiones religiosas del mundo monoteísta son propias del teísmo dogmático y antropomórfico: no hay Dios sin partido, no hay partido sin lucha con otro partido. Inútil añadir que ésa es sólo una verdad parcial, que el teísmo compensa con sus valores intrínsecos.

Si se admite que «el Reino de los cielos está dentro de vosotros», no se puede en buena lógica reprochar al budismo concebir el principio divino únicamente desde esta perspectiva. El «vacío» o «extinción» es Dios —lo Real supraontológico y el Ser visto «en el interior»— en nosotros mismos; no en nuestro pensamiento o nuestro *ego*, claro está, sino a partir de ese punto geométrico en nuestro interior que nos vincula misteriosamente al infinito.

El «ateísmo» budista es la negativa a objetivar o exteriorizar dogmáticamente al «Dios interior»; una objetivación tiene siempre lugar,

a título «provisional», en el mensaje misericordioso de Amitabha, pero la posibilidad misma de tal objetivación demuestra, precisamente, que el budismo no es de ningún modo «ateo» en el sentido privativo del término.[4]

El hecho de que el budismo se base, dialéctica y metódicamente, en la experiencia del sufrimiento, da lugar a las críticas que cabía esperar en nuestra época, como la de ser «puramente negativo» o «contra natura» y otras del mismo orden; y esto nos lleva a denunciar un doble error, a saber, en primer lugar, que el sufrimiento no tiene sentido, y en segundo lugar, que puede ser no transcendido sino abolido en su propio plano, el del deseo y la vida. Desde semejante perspectiva, las religiones aparecen evidentemente como intentos de «resignación» o de «huida»; pero la inanidad y la hipocresía de estos reproches saltan a la vista, pues quienes los formulan están también obligados a resignarse ante ciertas cosas y a huir de otras: deben resignarse ante fatalidades tales como el nacimiento, la vejez, la muerte, la propia existencia, y huyen, como el creyente religioso al que desprecian, ante las fuerzas de la naturaleza que les amenazan y a las que no pueden combatir; la diferencia es solamente que ellos ignoran que ciertas cosas son fatalidades y que otras son peligros mortales a los que se puede escapar, y a los que el creyente, precisamente, escapa. Evidentemente, no hay ningún motivo para resignarse a una situación que se cree poder y tener que cambiar, como tampoco para huir de un peligro del que no se tiene ninguna conciencia; pero, sin duda, siempre se podrá disfrazar la ignorancia con un moralismo glacial y amargo de aires heroicos, según los gustos de la época. Si «el celo de amargura lleva al infierno», como dijo san Benito, es por su base de orgullo; y, en efecto, no hay peor orgullo que esta insolente suposición: a saber, que todos los profetas, todos los sabios, todos los santos han sido débiles de espíritu, de lo

4. El simbolismo de la «Tierra Pura» o de otros paraísos no sería posible en el seno del budismo si tales «tierras» no fueran conciliables con la naturaleza intrínseca del nirvana o, en otros términos, si no describieran en modo manifestado, «exteriorizado» y «diversificado» la inefable Realidad del Sí.

que X o Y —¡«heroicos» ellos y «sinceros»!— han llegado a ser conscientes después de milenios perdidos.

* * *

Se presenta a veces el budismo como una filosofía o una «religión natural». Afirmar que el budismo es «natural» no tiene sentido más que cuando se entiende por ello que, contrariamente a las religiones semíticas, está anclado en el misterio existencial de las cosas —en algunos de sus aspectos al menos—[5] o que «extrae» de alguna forma lo divino de nuestra «naturaleza» como un sílex piróforo produce fuego, lo que significa que la naturaleza, precisamente, no es exclusivamente naturaleza, no queda al margen del misterio divino puesto que, en última instancia, «todo es *âtmâ*»; esto es lo que expresan algunas escuelas budistas al enseñar que hay budas en el «centro» de cada mota de polvo; otras escuelas reflejan la misma idea diciendo que «toda piedra puede llegar a ser Buda». Y este aspecto de la «naturaleza» explica también no sólo el aspecto aparentemente «racional» —no «racionalista»— del budismo,[6] sino también el lado humano de la experiencia del joven Gautama, experiencia que demuestra, no que el budismo no es sobrenatural y suprarracional, ni que Shakyamuni no fuera un *avatâra*, sino únicamente que la perspectiva budista posee un cierto carácter «naturista» —no «naturalista»—, es decir, que la vía nirvánica arranca de la naturaleza empírica de las cosas. Buda debió demostrar, por el desarrollo de

5. Esta reserva se impone porque se podría hablar también del «misterio intelectual» de la existencia, al que el budismo se refiere esencialmente, dado que la «extinción» o el «vacío» no es otra cosa que el «Sí».

6. Según el propio Buda, su doctrina, lejos de ser un raciocinio filosófico es, por el contrario, «profunda, difícil de captar, difícil de comprender, inaprensible por la razón». Muy significativo es igualmente este gesto: Buda recoge un puñado de hojas y explica a sus discípulos que así como esas hojas son bien poca cosa en comparación con el bosque, así la doctrina predicada por él no es más que una ínfima parte de lo que sabe; de este saber sólo revelará lo que es útil para la liberación.

su experiencia que conducía a la *bodhi*, la «vía de salida» de este mundo de dolor; ver en ello una prueba de imperfección es tan ilógico como hacer este razonamiento respecto a Jesús, que se deja bautizar y ayuna en el desierto, aun «siendo Dios».

El aspecto racionalizador de la dialéctica budista nos lleva a hacer aquí dos observaciones, que no nos alejan más que en apariencia de nuestro tema principal: primero, la sabiduría oriental no está solamente en las formulaciones doctrinales, cuya simplicidad se presta fácilmente al desdén de los espíritus filosóficos, sino también, y esencialmente, en la forma de contemplar las fórmulas y asimilar todo su contenido; para comprender el valor de una sabiduría es preciso, evidentemente, saber colocarse en el punto de vista de aquellos a quienes se dirige, y poseer la inteligencia —o el tipo de inteligencia— que ella presupone.[7] La segunda observación que quisiéramos hacer es la siguiente: no hay ninguna prueba, no ya para lo

7. Los contrasentidos que Henri de Lubac (en *Amida*, París, 1955) cree descubrir en la doctrina de los *upâyas* (los «ardides divinos» de cara a la consecución de la verdad o la liberación) no corresponden a ninguna posibilidad psicológica entre los hombres a los que él los atribuye, pues de otro modo el budismo se habría destruido a sí mismo desde su origen. Este autor basa su argumentación —como si se tratara de desenmascarar contradicciones sin embargo excluidas *a priori*— en el hecho de que los paraísos y los budas y *bodhisattvas* están presentes en el mahayana como ilusiones, pero olvida añadir lo esencial, a saber, que el hombre y el mundo terrenal son todavía mucho más ilusorios. Decir que sin el hombre no habría Buda no significa que éste sea menos real que aquél —se encuentran, por otra parte, formulaciones análogas en Eckhart, Silesius, Omar Khayyam—, sino únicamente que, sin tal receptáculo, no habría tal forma de contenido: el agua existe sin el cántaro, pero la forma o el color que toma el agua en el cántaro depende de éste; el sol existe sin el agua, pero la apariencia que tomará su reflejo depende de la superficie de este elemento, que puede estar en calma o agitada. El hecho de basar su argumento en los *upâyas* para debilitar el mensaje budista implica una contradicción tan flagrante que basta por sí sola para destruir la tesis en cuestión; si esta tesis fuera verdadera y si hubiera que tomar al pie de la letra y en un sentido nihilista las fórmulas del vacío y de la indistinción metafísica de los fenómenos, ¿cómo se explicaría no sólo los veinticinco siglos de esfuerzos espirituales, sino incluso la menor iniciativa moral por parte de

sobrenatural como tal, sino para una expresión única y exclusiva de lo sobrenatural; si se nos objeta que la reivindicación budista de lo sobrenatural —por tanto del origen divino del mensaje y de su eficacia salvadora— puede no ser más que una ilusión, pues el Intelecto no sería más que «cosa humana» y los milagros no probarían nada por sí mismos, responderemos que es ése un argumento de doble filo, pues siempre se puede pretender, lógicamente —y los materialistas no se privan de hacerlo—, que las pruebas de divinidad alegadas no resultan más que de una vasta objetivación de aspiraciones puramente humanas; se puede pretender siempre que las claves de la evidencia son ilusorias, que el ojo mismo se equivoca y que nada es seguro nunca; no queda entonces más que referirse a la certidumbre de la gracia, pero si este argumento es irrefutable, lo es también para las perspectivas extrañas que se pretende refutar.

Pero hay otra cosa: a fin de enfatizar, con intención apologética esta vez, el carácter «puramente natural» y «no oscurantista» del bu-

---

los budistas? Lo que hay de decepcionante en el dogmatismo como tal es precisamente su incapacidad de tomarse por un «espejismo», es decir, de cambiar de ángulo visual; también las fórmulas budistas citadas —como «pruebas concretas»— por H. de Lubac equivalen para nosotros a otras tantas razones para aceptar el mahayana. El mismo autor califica «la Tierra Pura que todos los devotos de Amida celebran como su esperanza» de «mito sin consistencia» y de «gran sueño de las mil invenciones de la nostalgia humana», y prosigue: «¿Y seríamos todavía "portadores de Cristo" si no supiéramos decir a quienes las han elaborado, como a tantos otros buscadores de quimeras, que la orilla que les atrae no es más que una falacia, que les reserva una decepción definitiva, si no prefigura aquello que el Señor ha preparado en su amor?» (H. de Lubac, *op. cit.*, prólogo). Querríamos saber qué es ese amor que condena a millones de almas sinceras a una fe vana y un fervor estéril, y así durante milenios —un amor cuyos medios son tan ineficaces que después de tantos siglos, la inmensa mayoría de las almas se encuentra todavía apartada de la verdad y la salvación— a menos de admitir que dichas almas, los innumerables «místicos naturales» de Asia, sean indignos en proporción a su desamparo, hipótesis cuya inverosimilitud no necesita ser demostrada. Si el ostracismo religioso tuviera razón, deberíamos concluir que, para todos esos «místicos naturales», el «amor del Señor» es algo mucho más «falaz» que todos esos *upâyas* de los que se hace objeto de burla con tan desconcertante facilidad.

dismo, los defensores modernizantes de esta tradición se complacen en subrayar que la realidad budista no existe «más que en nuestra inteligencia»; es ésa otra deformación evolucionista de un dato esotérico, pues se guarda bien de añadir que se trata de la interioridad transcendente de la inteligencia humana, por tanto, en última instancia del Sí, y no de una ficción mental; y como el Buda es el Sí, es con más razón nuestra inteligencia, en el sentido de que no puede haber Intelecto fuera de Él. Pero al mismo tiempo —y éste es otro aspecto de la cuestión— el Buda aparece en nuestra inteligencia como un concepto, sin lo cual sería inaprensible y no podríamos hablar de él de ningún modo; se puede decir evidentemente que ese Buda, que no es el Buda en sí sino una visión provisional e inevitable, no está en nuestra inteligencia sino como cualquier otro concepto, lo que significa, no que el Buda no tenga realidad relativamente «objetiva» —o «supra-subjetiva»— fuera de nosotros, sino simplemente que somos incapaces, en nuestra falsa plenitud, de captar de una forma directa el «en sí» de la budeidad.

Como hemos aludido anteriormente al prejuicio evolucionista, nos permitiremos decir aquí algunas palabras sobre ello: el evolucionismo tendría razón si un árbol pudiera producir otra cosa distinta, y mejor, que lo que está contenido en su simiente, si los frutos del árbol fueran, no la manifestación de lo que contiene la semilla, sino el resultado de una evolución imprevisible y variable según las circunstancias, y si fuera por azar que un manzano produce manzanas y no higos. Los fenómenos de evolución y transmutación existen dentro de los límites de ciertas contingencias, sin lo cual la simiente no se convertiría en árbol y una planta no cambiaría nunca de forma bajo ciertas condiciones, como un cambio de tierra o de clima; pero estos dos factores —evolución y transmutación— son completamente secundarios en relación al principio de anticipación cualitativa de los efectos en la causa. Estas verdades adquieren una importancia particular cuando se trata de Revelaciones y tradiciones, pues el menor error en este plano es como una devastación del alma y de la inteligencia.

Conviene denunciar aquí otro prejuicio de la mentalidad moderna y evolucionista, a saber, la exigencia de un máximo de «libertad»

para el animal humano, o en otros términos, el ideal de una ausencia casi total de constricciones para el hombre contemplado independientemente de su contenido o de su cualidad, e independientemente también de su fin metafísico; ahora bien, la única libertad proporcionada a nuestra naturaleza es aquélla que abre las puertas hacia la eterna libertad que portamos en el fondo de nosotros mismos, y no la que entrega la debilidad del hombre —del hombre colectivo sobre todo— a las potencias de la disolución y al suicidio espiritual. En la India, el brahmán es a la vez el hombre más independiente y el más sometido, lo que significa que el hombre socialmente más libre debe ser interiormente el más atado, abstracción hecha de la liberación por el conocimiento. Dos cosas son ciertas: primero, que en una sociedad completa, no todo el mundo puede ser libre de la misma manera; segundo, que una sociedad, como todo cosmos, no puede evitar las aproximaciones y los errores que derivan de su condición, es decir, que habrá siempre excepciones positivas y negativas, milagros y abusos. Sólo en el plano espiritual encontramos las normas puras y, con ellas, la justicia perfecta; cuando la espiritualidad se oscurece, es vano querer establecer una justicia ideal, pues ésta no puede implantarse entre hombres que estén, ellos mismos, desprovistos de justicia; y es todavía mucho más vano querer establecerla a expensas de principios que, mejor o peor aplicados de hecho, son sin embargo su única aplicación concretamente posible en un medio humano determinado.[8] Con toda legitimidad, se puede adaptar un principio tradicional a circunstancias nuevas, en la medida en que éstas son inevitables, pero no puede ser rechazado en su misma esencia.

8. Los abusos de la Revolución francesa —por no citar más que este ejemplo— no fueron ciertamente menores que los de la monarquía decadente, muy al contrario; en lugar de invertir los principios monárquicos y teocráticos, hubiera sido preciso reconducirlos a su pleno sentido, que era de orden religioso; esto es lo que la nobleza no había querido hacer desde el Renacimiento. Para mantener al pueblo en la fe, o para mantener un equilibrio popular basado en ella, es preciso demostrar que uno mismo la posee; la injusticia respecto al pueblo —y la subsiguiente injusticia del pueblo respecto a los principios y sus representantes— tiene siempre su origen en una injusticia previa respecto a Dios.

Capítulo 3

Mensaje y mensajero

Para comprender el budismo en toda su extensión es importante distinguir, en el propio Buda, la doctrina y el ser: la doctrina, que es la del sufrimiento, la vía salvadora y el nirvana; y el ser, que se manifiesta en primer lugar en la forma visible del Buda —que cristalizará más tarde en imágenes sagradas— y después en los sermones del final de su vida, en los que se apoya el mahayana.

Lo que hemos llamado el «ser de Buda» se refiere a lo que hay en su mensaje de misericordioso[1] y de esotérico a la vez; encontramos este rasgo incluso en el budismo theravada —que sin embargo permanece ajeno a los *sûtras* mahayánicos—, aunque sólo sea en la imagen sagrada del Buda, cuyo culto se extiende por todos los países del Extremo Oriente.

1. El *Gîtâ-Govinda* de Jayadeva, texto hindú ortodoxo, dice de Buda: «Por piedad (hacia los seres vivientes), no has observado las prescripciones védicas para los sacrificios (cruentos), al ver cómo los animales eran degollados; ¡*Keshava* (*Vishnu*): que Tú, en el cuerpo del Buda, seas victorioso! ¡Oh *Hari* (*Vishnu*), Señor del universo!» Visto desde esta perspectiva, el mensaje de Buda hace pensar en la abolición del sacrificio humano por Abraham, si cabe expresarse así; pero el fondo de la idea es aquí que el budismo implica un mensaje de misericordia o de «no-violencia» (*ahimsâ*) y que es bajo este aspecto como el hinduismo puede «situarlo».

Desde un punto de vista puramente lógico se podría estimar que hay una contradicción entre la enseñanza de base, que rechaza todo culto a la persona incluso a la del Bienaventurado —sólo la Ley se considera salvadora— y todos los demás elementos que, por el contrario, cristalizan alrededor de esa persona, de su cuerpo y de su nombre, y cuya herencia espiritual domina en el budismo del norte; pero los dos puntos de vista son igualmente legítimos, pues si es verdad que el mensaje prevalece lógicamente sobre el mensajero, también lo es que éste puede identificarse con aquél y que el instrumento mismo de la Revelación posee la virtud salvadora del mensaje; la oposición relativa entre dos dimensiones complementarias de una misma verdad está en la naturaleza de las cosas. Es preciso recordar aquí una frase de Cristo: «Es bueno para vosotros que yo me vaya»; y también podemos recordar el hecho de que ni el sacrificio eucarístico ni el descenso del Espíritu Santo serían concebibles sin la marcha de Jesús; queremos decir que el Buda, viviendo todavía en esta tierra, puede rechazar todo personalismo, pero que el Buda «que ha partido» debe estar más «presente»; la Ley y la Persona, el mensaje y el mensajero, no son más que uno.

Para comprender la enseñanza del Buda es preciso tener en cuenta lo siguiente: esta perspectiva se basa *a priori* en el hecho concreto de la experiencia humana en general, bajo su aspecto más inmediato y más tangible, haciendo provisionalmente abstracción de todo elemento que no entre de forma directa en la experiencia; ahora bien, Buda, en tanto que portavoz de esta perspectiva, no podía exteriorizar su propia naturaleza salvadora en el plano mismo de una Ley que, por la lógica de las cosas, confiere al hombre toda la iniciativa de la liberación.[2] Esta naturaleza salvadora es evidente, pues hace falta una razón suficiente para el hecho de que sea él,

2. ¿No dijo Cristo, de una manera análoga, «sólo Dios es bueno», y no rezó como un simple mortal a pesar de su divinidad? ¿No restringió su mensaje, en primer lugar, sólo al pueblo de Israel? Para quien conoce el cristianismo, no hay en ello ninguna dificultad —como tampoco en el hecho de que Cristo se haga bautizar y ayune—, pero no deja de subsistir por eso una cierta contradicción lógica y un budista podría polemizar a partir de ahí, si hubiera algún interés en ello, del

Shakyamuni, y no otro hombre cualquiera, quien ha encontrado la salida de la rueda kármica de nacimientos y muertes —o, más bien, esa salida particular que es la específicamente budista y que es la única de que hablamos aquí— y de que sólo él «haya roto su existencia como una coraza»; y esta unicidad de función o de milagro, que se desvanece inicialmente ante la Ley, por no ser su contenido, debía afirmarse, a su vez y en su naturaleza propia, en su cualidad de don celestial, lo que hizo, en primer lugar, en la forma de la iniciación monástica,[3] y luego en la de los últimos sermones.[4] Éstos son netamente diferentes de los que expresan la Ley; revelan la metafísica del Vacío, que tomará un aspecto doctrinal en Nagarjuna y un aspecto puramente «experimental» en el *dhyâna* o zen cuyo gran iniciador fue Bodhidharma; el «sermón de la flor», gesto silencioso, es evidentemente independiente de toda doctrina escrita. Otra expresión de la «realidad personal» del Buda es la invocación salvadora del nombre de Amitabha y por fin, como hemos dicho, la imagen sacramental del *Tathâgata*, verdadera «manifestación del Vacío» (*shûnyamûrti*) y «expresión de lo inexpresable». Todos estos elementos surgen de ese aspecto que hemos llamado —para distinguirlo de su doctrina general y más o menos «exterior»— el «ser» de Buda.

* * *

El «Gran Vehículo» posee una dimensión misteriosa: el «Vehículo adamantino» (*Vajrâyâna*); si se quiere captar su sentido, es preci-

---

mismo modo que un cristiano podría, en sentido inverso, poner de manifiesto la «contradicción budista» para negar el carácter sobrenatural del budismo; el hecho de que, contrariamente a lo que ocurre con Buda, Cristo afirmase su divinidad e incluso hiciese de ella el pilar de su mensaje, acentúa ciertas dificultades, al menos desde un punto de vista muy exterior.

3. Esto presupone, con toda evidencia, un poder iniciático y en consecuencia una «naturaleza divina».

4. No hay que olvidar que algunas de estas Escrituras pertenecen no sólo al mahayana, sino también al budismo theravada.

so empezar por comprender lo que hemos llamado «la transparencia metafísica del mundo», es decir, hay que partir de esa perspectiva que propone —por emplear una expresión cara a Pascal— que la Realidad es una «esfera infinita cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna»: es esta «circunferencia» y este «centro» lo que representa, en la doctrina adamantina, el Buda Mahavairochana (jap. *Dainichi Nyorai*),[5] que es —en términos vedánticos— a la vez *Âtmâ*, *Ishvara*, y *Buddhi*; podríamos decir también: Esencia a la vez supraontológica y ontológica e Intelecto universal. La transparencia metafísica de que hablamos reconduce por todas partes el efecto a la causa sin abolir sin embargo la irreversibilidad de la relación causal; el Absoluto no es de ningún modo causal en sí mismo, puesto que en realidad nada hay fuera de Él, pero lo es desde el punto de vista del cosmos, que no es real más que en tanto que efecto, y en virtud de la reducción metafísica del efecto a la causa; por tanto, «todo es *âtmâ*» o todo es *shûnya* («vacío») o *Vairochana* —o «solaridad», teniendo en cuenta la etimología de este nombre sánscrito y también su simbolismo—, pero nada es, en sí mismo, en su accidentalidad, el «Sí», el «Vacío» o el «Buda solar».

Precisaremos la estructura de esta «visión» metafísica con la ayuda del símbolo siguiente: la tela de araña que está hecha de hilos y de tramas —o de radios y de círculos— representa al universo bajo la doble relación de la identidad esencial y la separación existencial; la síntesis de las dos relaciones estará marcada por la espiral. Desde el punto de vista de los radios, una determinada cosa «es» el Principio; desde el punto de vista de los círculos, sólo lo «representa»; en cuanto al punto de vista de la espiral, diremos que determinado ente es una «emanación» o «manifestación», que no es pues ni el Principio como tal ni una simple imagen de él. *Grosso modo*, podemos admitir que «Occidente» —filosofía europea y exoterismo semítico— se fija más bien en la segunda relación, la de los círculos concéntricos y la dis-

5. El heredero japonés de esta corriente es el *shingon* —fundado por el ilustre Kobo Daishi, uno de los padres de la civilización nipona— y también el *tendai*, cuyo fundador fue Dengyo Daishi.

continuidad o separación existencial, mientras que «Oriente» —esoterismo semítico y metafísica de Asia— preferirá el primero, el de los radios y la identidad de la esencia, por tanto de la «transparencia metafísica». Es un error —inevitable en exoterismo—[6] creer que la «creación» es un sistema absolutamente cerrado y casi autónomo, que es «absolutamente creación» como Dios es «absolutamente Dios»; Dios es «absolutamente Él mismo», pero el mundo no es más que «relativamente mundo», porque si hay un «relativamente absoluto» no puede, por el contrario, haber un «absolutamente relativo»; es verdad que la creación «como tal» no agota su naturaleza y no explica su posibilidad. Pero volvamos al símbolo de la araña: éste, con su forma solar, evoca el Ser —o el Sí— que saca al cosmos de sí mismo y «come» a los seres que se encuentran en él; la «deificación» es ser asimilado por Dios.

La gran verdad —o la gran experiencia— que representa el *Vajrayâna* es que cada cosa, cada energía, por el hecho de existir —y de que, como existente, es «algo» de Aquello que hace existir— es una «entrada» posible hacia lo Real y la Liberación; la «budeidad universal» implica que toda conciencia, siendo esencialmente *Buddha*, puede «devenir lo que es». Si se puede definir el esoterismo como un «resumen» que no está al alcance de toda estructura mental ni de toda envergadura intelectual, el «vehículo adamantino», con su perspectiva de «ubicuidad» y su método casi teúrgico del *mantra*, será un ejemplo particularmente convincente.

Querríamos referir aquí una imagen llamativa que hemos oído a un budista nipón: el sonido de las campanas cristianas —nos decía— atrae hacia lo alto y nos levanta del suelo; pero el sonido pesado y profundo de la campana budista nos deja inmóviles y nos hace descender al fondo de nosotros mismos, hacia nuestro centro suprapersonal. Hay ahí una confrontación instructiva entre dos «ritmos espirituales», que no tiene sin embargo nada de irreductible: de un lado la «elevación dinámica», la sublimación del «devenir», y del otro la «profundidad estática», la esencia del «ser».

6. Es decir, que el exoterismo, buscando un «mal menor», no puede evitar elegir una «verdad menor».

Capítulo 4

El problema de la Ilusión

La idea de la «ilusión universal», de la «irrealidad» del mundo, de *mâyâ*, constituye una especie de barrera infranqueable entre el personalismo occidental y las metafísicas de Oriente; se reprocha a los hindúes negar el mundo o identificar el mundo con Dios, y a los budistas negar el alma —como si el nirvana no fuera el prototipo del alma y su cima—, sin preguntarse cuál es el papel desempeñado en todo esto por las contingencias terminológicas, pues demasiado a menudo se discute sobre los atributos antes de entenderse sobre las cosas. Los budistas niegan el «alma», se dice, y sin embargo admiten esencialmente la continuidad «kármica» —la causalidad moral, si se quiere— de ese núcleo vivo y consciente que es el *ego*.

La individuación se produce en función de la rapidez del movimiento de la rueda cósmica: así como el agua agitada se dispersa en innumerables gotas, lo mismo el sí se segmenta, por decirlo de esta forma, —pero en modo ilusorio y sin verse afectado en su inmutabilidad— en innumerables sujetos particulares; la corriente de las formas deviene torrente de las almas. La corriente de las formas es a la vez movimiento y división; allí donde hay rotación de la rueda cósmica, allí se produce también la diseminación de las almas, la individualización en modalidades sin número; el *ego* es una consecuencia casi «física» de la rotación universal. Donde hay calma, allí está el acceso al Sí inmutable e indivisible; donde está el centro, allí

está la Unidad. Y como la rueda cósmica no es otra cosa que el Sí, so pena de no tener ninguna existencia, el Sí puede surgir por todas partes como un milagro salvador.

El «absurdo» mismo de la pluralidad de los *egos* demuestra que no puede tratarse más que de una «ilusión óptica» a escala macrocósmica, de un desequilibrio existencial que, como tal, no puede subsistir indefinidamente; cada *ego* es una contradicción flagrante, un «escándalo» con el que la razón choca como con la «infinitud finita» del tiempo y el espacio. El «yo» empírico no es nada distinto a un tejido móvil de imágenes y tendencias; cuando se compara el *ego* de un individuo de ocho años con el *ego* del mismo individuo a los ochenta, cabe preguntarse dónde está el verdadero «yo»; y si el hombre pudiera vivir mil años, ¿qué quedaría de lo que era su «yo» en el primer siglo de su vida? Los seres y los acontecimientos huirían a su alrededor como hojas que lleva el viento, el cielo mismo acabaría por parecer aplastante, el cuerpo sería un ataúd, a menos que el hombre superase el *ego* y percibiera, por eso mismo, la Faz de Dios en todas las cosas, como un cielo nuevo cuya infinidad estabiliza y libera; pero entonces este mundo ya no sería para él «de este mundo»; sería una especie de más allá. El hombre se apega a unos pocos recuerdos porque los confunde prácticamente con él mismo, como si no hubiera fuera de él, y antes y después de él, impresiones, destinos, recuerdos más bellos o más ricos que los suyos, y a los que nunca tendrá acceso; y como si una imagen mental, cualquiera que sea su valor, se identificara para siempre con nuestra personalidad inmortal. El hombre no puede ver un objeto por todos los lados y bajo todos sus aspectos al mismo tiempo, le es imposible gozar a la vez de todas las facetas de una cosa valiosa o de un ser amado; en el éxtasis carnal, la criatura no puede gozar de ninguna percepción visual de forma, lo que es un empobrecimiento que refleja la extinción del alma en Dios. La beatitud no es posible sino más allá de todas estas cristalizaciones formales a las que se aferra la pasión; por eso en el placer terrenal una cosa excluye a la otra, por eso todo tiene una medida en el espacio y el tiempo y una dicha implica siempre el olvido, si podemos decirlo así, de otras mil dichas posibles.

Estas consideraciones nos acercan a la idea budista —y vedántica— de la no realidad del mundo;[1] para hacerla más familiar apelaremos a una cierta capacidad de imaginación y plantearemos la pregunta en sentido inverso: ¿qué significa la creencia común de que el mundo es real, absolutamente real? ¿Cómo podemos llamar «reales», sin el menor matiz atenuante, a fenómenos que se reducen casi a la nada, no en su ambiente inmediato, sin duda, pero sí cuando consideramos el espacio y el tiempo en toda su extensión? Nadie cuestiona la realidad relativa de determinado árbol, de una determinada gota de espuma, de un cierto sueño; pero ¿qué representa el árbol a escala de las galaxias, qué significa su vida efímera, aunque pueda durar siglos, en relación a los períodos geológicos que, a su vez, se reducen a instantes? ¿Cuál es la realidad de una ínfima gota de agua respecto al océano y sus milenios de existencia? Se nos dirá sin duda que todo el mundo sabe de una cierta manera que el tiempo es relativo, pero no es ésa la cuestión, pues hay saber y saber: ¿quién «vive» concretamente la simultaneidad y la evanescencia de las cosas hasta el punto de superarse a sí mismo y de captar así el carácter casi onírico de la corriente de las formas? Pero está también la ignorancia en el plano de las cosas naturalmente simultáneas, es decir, la incapacidad de la mayor parte de los hombres de «ser» los otros, de vivir, por así decir, dos vidas a la vez, o todas las vidas: si el hombre se siente a gusto en sus límites es porque su imaginación no le permite tener conciencia de lo que ocurre en otros hombres, en otros continentes, en otros mundos espirituales; de hecho la falta de imaginación es para muchos una condición de felicidad, pues con-

1. El sufismo, como se sabe, implica la misma doctrina, lo que queda atestiguado por el siguiente pasaje de *Gulshan i Raz* de Mahmûd Shabistârî: «El mundo es una figura imaginaria, una sombra difusa del infinito... La imaginación produce fenómenos objetivos que no tienen existencia real; del mismo modo, este mundo no tiene realidad sustancial, sino que sólo es un espectáculo de sombras o un juego. Todo está penetrado por el Ser absoluto en su infinita perfección. Hay muchos números, pero no cuenta más que Uno sólo... La casa ha quedado vacía, excepto para la verdad, pues en un instante el mundo habrá desaparecido».

tribuye a dar esa seguridad fácil de la que la mayoría tiene necesidad para sentirse dichosa, a falta de una felicidad superior construida sobre las ruinas de un equilibrio antiguo; se diría que el hombre tiene necesidad de errores para poder dormir tranquilo.

El Intelecto divino, que no tiene ninguna debilidad, conoce las cosas tanto en su sucesión como en su simultaneidad: ve el desarrollo lógico de las cosas e igualmente su posibilidad global; conociendo las sustancias, conoce al mismo tiempo los accidentes, en el nivel de realidad —o de irrealidad— que es el suyo. Un hombre —en la Edad Media— se pasea por una determinada ciudad y cree vivir «ahora», en lo que no se equivoca más que nosotros, claro está; ahora bien, si ese hombre, cruzando la calle, piensa profundamente en Dios, pierde inmediatamente ese aspecto de ilusión temporal y espacial que le separa de nosotros; la calle, en su falsa «actualidad» no le limita, ha salido de la instantaneidad engañosa, de su situación corporal, espacial y psicológica; pensando en Dios, está al lado de nosotros, y no solamente eso: está también en todas partes, junto a todos los hombres, en todos los mundos; está, de algún modo, en cualquier lugar en que se haya pensado el Absoluto[2] y en que alguna vez se lo piense en el futuro, y manteniéndose de este modo en el centro es como un testigo de todas las cosas; la cuestión de la inconsciencia —o de la «falta de imaginación»— no se plantea ya, pues es como si tuviera conciencia de todo, desde el momento en que dirige su espíritu hacia el Vacío divino y se sitúa así en el centro del espacio y el tiempo.

Pero no está sólo la cuestión de la irrealidad del cosmos; está también la de su realidad relativa, por tanto de la identidad de esencia —identidad misteriosa y casi inefable— entre la manifestación y el Principio, o entre los símbolos y su prototipo; en «tal» luz o en «tal» inteligencia encontramos la luz o la inteligencia «como tal» —por tanto, todo lo «que es»—, expresando la palabra «tal» primero la par-

2. Puede tratarse de un «Absoluto» en sí todavía relativo, pero ese «Absoluto relativo» —el Ser creador y salvador— es absoluto en relación al hombre como tal; no es relativo más que *in divinis* y en el Intelecto.

ticularidad o la accidentalidad y, después, en la expresión «como tal», la esencia o la realidad, el «en sí» divino. Lo que no es diferente, es idéntico; el mundo —macrocosmo o microcosmo— no es «ni divino ni no divino», o tiene las dos cualidades a la vez. Formulaciones de este tipo, de apariencia simplista o irrazonable —es lo propio de las expresiones antinómicas—, exigen algo más que la simple lógica, comprometen lo que hay en la inteligencia de más misterioso, y por eso se ha dicho: «(Dios) ha puesto su ojo en sus corazones, para mostrarles la grandeza de sus obras» (*Eclesiástico*, 17,7).

* * *

Antes de ir más lejos, nos gustaría abrir aquí un paréntesis. La ilusión de una «realidad absoluta» en la relatividad hace posibles los sofismas filosóficos y engendra, especialmente, una ciencia empirista y experimental que quiere desvelar el misterio metafísico de la Existencia;[3] aquellos que quieren encerrar el universo en su lógica estrecha no se dan cuenta, en la práctica al menos, de que la suma de los conocimientos fenoménicos posibles es inagotable y de que, en consecuencia, los conocimientos «científicos» actuales no representan prácticamente nada al lado de nuestra ignorancia, y, en suma, de que «hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que puede soñar vuestra filosofía» (Shakespeare) y de que haría falta, para extender nuestros medios de investigación a la escala del cosmos total, comenzar por multiplicar nuestros propios sentidos en progresión matemática, lo que nos reconduce a lo ilimitado, por tanto a lo inaccesible y a lo incognoscible. En toda esta voluntad de acumulación de conocimientos relativos, la dimensión metafísica —la única que nos saca del *circulus viciosus* fenoménico y de lo absurdo— es

3. Con ayuda de telescopios gigantes y microscopios electrónicos, si es preciso. Goethe, negándose a mirar por un microscopio para no arrancar a la naturaleza lo que no quiere entregar a nuestros sentidos, tuvo una intuición muy justa de los límites de toda ciencia natural, al mismo tiempo que de los límites de lo humano.

apartada de antemano; es como si se dotara a un hombre de todas las facultades posibles de percepción quitándole la inteligencia, o como si se creyera que un animal dotado de vista es más capaz que un hombre ciego de comprender los misterios del mundo. La ciencia de nuestro tiempo sabe medir las galaxias y dividir los átomos, pero es incapaz de la menor investigación más allá del mundo sensible, de modo que, fuera de los límites que ella misma se impone sin por otra parte reconocerlos, es más ignorante que la magia más rudimentaria; se objetará sin duda que la psicología moderna, por su parte, no es una ciencia clavada a la materia, pero eso es no darse cuenta de su carácter simplemente empírico: es un sistema de observaciones y de hipótesis, compromisos prematuros por el hecho de ignorar la naturaleza profunda de los fenómenos que estudia. Una ciencia, para merecer tal nombre, nos debe la explicación de un cierto orden de fenómenos; ahora bien, la ciencia moderna, que pretende la totalidad puesto que no reconoce nada fuera de sí misma, no sabe explicarnos ni lo que es un libro sagrado ni lo que es un santo ni lo que es un milagro; no sabe nada de Dios ni del más allá, ni del intelecto, y tampoco sabe decirnos nada sobre fenómenos como la premonición o la telepatía; ignora en virtud de qué principio o de qué posibilidad ciertos procesos chamánicos pueden curar enfermedades o atraer la lluvia.[4] Todos sus intentos de explicación están viciados en su base por un error de la imaginación: se ve todo en función primero de la «materia» empírica —incluso aunque se la llame de otro modo— y, segundo, de la hipótesis evolucionista, en lugar de concebir, ante todo, la emanación *principial* y «descendente» de las «ideas» y la coagulación progresiva de las sus-

4. Hay una singular ironía en la indignación de aquellos que estiman que la creencia en brujas y aparecidos es incompatible con la ciencia de la «edad atómica», cuando esta edad ignora precisamente —y totalmente— lo que dichas «creencias» significan. Se tiene por verdad lo que se deja verificar «en la claridad del laboratorio», como si fuera lógico y objetivo exigir, en nombre de la verdad, condiciones que pueden ser contrarias a la naturaleza de las cosas, y como si fuera dar pruebas de imaginación negar la posibilidad misma de tales incompatibilidades.

tancias,[5] según el principio de individuación por una parte y la «solidificación» demiúrgica por otra; se intenta explicar «horizontalmente» lo que no es explicable más que «en sentido vertical»; es como si viviéramos en un mundo glacial que ignorara el agua y donde sólo las Revelaciones hablaran de ella, mientras que la ciencia profana negara su existencia. Tal ciencia está a la altura del hombre moderno, que la ha concebido y que es al mismo tiempo su «producto»: como él, pretende implícitamente una especie de «inmunidad» o «extraterritorialidad» ante el Absoluto, y, como él, también ella se encuentra cercenada de todo contexto cósmico y escatológico.

A todas estas consideraciones nos gustaría añadir lo que sigue: la ciencia —a ejemplo de la máquina— ha invertido los papeles y ha hecho de sus creadores sus criaturas; escapa al control de la inteligencia como tal, desde el momento que pretende determinar la naturaleza de ésta «desde fuera» y «por abajo». Se ha privado a nuestro entorno cósmico intemporal de su función didáctica atribuyéndole en su lugar el papel de unos meros «bastidores»; la bóveda estelar se ha convertido en prolongación de un laboratorio, la belleza corporal se reduce al mecanismo de la selección natural. No se siente ya que la riqueza cuantitativa de un saber —de un saber cualquiera— entraña forzosamente un empobrecimiento interior, a menos que una ciencia espiritual restablezca la unidad y salvaguarde el equilibrio; el hombre ordinario, si pudiera viajar al espacio, volvería terriblemente empobrecido, si es que su razón no zozobraba en el espanto. Esto nos conduce al árbol prohibido del Génesis, cuyo drama se repite a grandes intervalos hasta nuestros días; el hombre «descentralizado» cuyo espíritu está sobresaturado de hechos discontinuos es de una desesperante pobreza, y esto explica por lo demás todas esas filosofías de la nada y de la angustia que se desarrollan en nuestra época. Los antiguos no sabían, sin duda, prolongar vidas que sin embargo tenían

5. Cuando la *philosophia perennis* dice «Principio, emanación, sustancia», la ciencia moderna dirá «energía, materia, evolución». En lo que atañe a la emanación es preciso insistir en su carácter *principial* y discontinuo: «no quita» nada al Principio; el mundo no es una «parte» de Dios.

un sentido; los modernos saben prolongar vidas que no lo tienen; pero los antiguos, por el hecho mismo de dar un sentido a la vida, lo daban también a la muerte. Si la vida no es más que un destello ínfimo entre dos noches o dos nadas, y si no somos más que azares biológicos sin interés en un universo absurdo, ¿para qué tantos esfuerzos, y para qué sobre todo esa fe cientificista más absurda todavía que el universo insensato que se explora sin poder salir de él? ¿De qué pueden servirnos constataciones justas si de hecho —pues en principio son inocentes—[6] nos privan de todo lo esencial, a saber del conocimiento de aquello respecto a lo cual los fenómenos no son más que frágiles exteriorizaciones? Lejos de ser incognoscibles por sí mismas, estas realidades superiores pueden ser conocidas a través de los fenómenos, que son metafísicamente transparentes;[7] pero se revelan también en las grandes manifestaciones proféticas, mesiánicas o avatáricas, las cuales se dirigen *a priori* a los receptáculos colectivos para comunicarles lo que, en la práctica, se han hecho incapaces de conocer directamente. Dios en tanto que Inteligencia es como el «Subconsciente absoluto» de todos los seres:[8] igual que el subcons-

6. Hay que insistir en este punto. Ninguna ciencia es mala por su contenido; pero una demostración de anatomía, eventualmente tan útil para un adulto, puede arruinar el alma de un niño.

7. El «endurecimiento» de esta perspectiva da lugar a la idolatría; entre ésta y el simbolismo, hay varias etapas, inofensivas unas y peligrosas otras. Cuando la idolatría se ha convertido en actitud colectiva, la única salida será una teología de apariencia abstracta.

8. Empleamos esta palabra en un sentido completamente extrínseco y a título provisional, para marcar una analogía funcional vista «desde fuera», pues es evidente que es de «supraconciencia» de lo que habría que hablar aquí: el divino Sí es infinito Conocimiento, mientras que el subconsciente de los psicólogos puede ser cualquier cosa. El subconsciente es todo aquello de lo que no tenemos conciencia de una manera actual, se trate de realidades superiores o de complejos psíquicos, pero, de hecho, no se entiende por «subconsciente» más que el psiquismo inferior, lo que es por otra parte conforme a la etimología desde el momento en que se opone *sub* a *super* o *supra*. Si la palabra «infraconsciente» estuviera en uso, debería designar, no aquello de lo que somos poco conscientes, sino lo que está poco dotado de conciencia.

ciente de todo hombre, con tal de que una causa cualquiera lo actualice, puede revelar cosas desconocidas en el espacio y en el tiempo, así ese «Subconsciente absoluto» revela a los hombres —a través de los mensajes divinamente inspirados o a través del Intelecto, según los casos— aquello de lo que tienen necesidad, e incluso infinita necesidad. Esta posibilidad de actualización del «Subconsciente» universal viene dada por la naturaleza misma de la especie humana, y en este sentido se puede afirmar que la simple existencia de las religiones prueba tanto el Absoluto como la inmortalidad, bien que no sea ésta más que una forma de hablar, pues una «prueba» del Absoluto no puede ser más que una indicación; un argumento metafísico desencadena la intelección o actualiza un «recuerdo» preexistente e inmanente, lo que equivale a decir que no se puede probar el Absoluto desde fuera de sí mismo y que tampoco se puede demostrar a los ciegos la existencia de la luz.

La ciencia moderna rechaza alegremente las sabidurías tradicionales, sin darse cuenta de que este rechazo se enfrenta a la inverosímil desproporción entre la inteligencia de los creyentes y el hipotético absurdo de sus creencias, o a la desproporción no menos imposible entre la inteligencia de los sabios y el absurdo supuesto de sus convicciones o de sus móviles íntimos. El hombre es inteligencia, por tanto sabiduría y contemplación, y en consecuencia tradición; separar al hombre de ésta no es hacerlo autónomo, sino deshumanizarlo.

En un orden de ideas análogo, nos gustaría responder aquí a la pregunta siguiente: ¿por qué la Providencia ha dejado al hombre en la ignorancia de ciertas cosas —en el plano del mundo sensible— que debía terminar por descubrir fatalmente? Puesto que «más vale prevenir que curar» y ya que el Cielo no podía no prever las repercusiones desastrosas —tanto materiales como psicológicas— de los descubrimientos e inventos modernos, debía haber tenido el máximo interés en hablar de paleontología y física molecular y «situarlas» en relación al Absoluto y a la inmortalidad. La principal respuesta —y creemos haberla dado ya en otra parte— es que la Revelación, siempre preocupada de lo «único necesario» y consciente de la inutilidad y nocivi-

dad de un saber puramente exterior y cuantitativo, no debía dar ejemplo de lo que quería evitar o cuyo advenimiento quería al menos retrasar; pero hay todavía otra razón que considerar, menos fundamental sin duda, pero no menos viable desde nuestro punto de vista: hacía falta —puesto que «es preciso que el escándalo llegue»— que los hombres de los «últimos tiempos» encontrasen en su medio motivos para poder creerse superiores a sus antepasados y demasiado inteligentes para la Revelación; hacía falta, en consecuencia, reservar un saber posible —pero un saber espiritualmente indiferente— para corroborar y alimentar las ilusiones de la edad de las tinieblas, aquélla en que será «olvidada» la ley del Buda, tras haber sido «imitada» en la edad precedente. Todo esto se refiere en definitiva a la siguiente frase de Buda que citamos de memoria: «¿Que por qué no os he enseñado nada sobre el mundo? Porque eso no os sería de ninguna utilidad para el conocimiento de las causas del sufrimiento, para la cesación del sufrimiento, para el nirvana».

El budismo proporciona un argumento decisivo contra toda ciencia que se presente como un fin en sí, por tanto —por anticipación *principial*— contra el cientificismo occidental: a saber, que el hecho de ocuparse «objetivamente» del mundo fenoménico arrastra al hombre inevitablemente al fango de las conjeturas y las ilusiones y lo aleja de la liberación; la voluntad de «exactitud» de esta ciencia[9] está, pues, lejos de constituir una garantía de valor intrínseco y de legitimidad espiritual. «No comprenden que el mundo objetivo deriva del Espíritu mismo —dice el *Lankâvatâra-Sûtra*— y no comprenden que todo el sistema de pensamiento deriva igualmente del Espíritu; atribuyendo realidad a estas manifestaciones del Espíritu, las examinan, gentes insensatas como son, y se apegan a dualidades tales como "esto y aquello", o "ser y no ser", sin comprender que no hay más que una sola Esencia.»

9. «Exactitud» comprometida por adelantado por la más monstruosa petición de principio. El cientificismo, al negar el Intelecto y el Absolutto, rechaza la medida de todo conocimiento.

Capítulo 5

Puntos de vista cosmológicos y escatológicos

Entre las cosmologías hindú y budista las divergencias son importantes: los *kalpas*, *manvantaras* y *mahâyugas* del hinduismo son reemplazados en el budismo por los *mahâkalpas*, *asankhyeyas* y *antarakalpas*, es decir, por divisiones cíclicas completamente diferentes;[1] la concepción budista parece estar determinada, en comparación con la hindú, por una perspectiva de algún modo dinámica; es como si comparáramos una espiral, que se «mueve», con un sistema de cuadrados o de triángulos, que son estáticos. Pero nuestra intención aquí es menos entrar en el detalle de las analogías y las divergencias que aprovechar la ocasión para desarrollar algunas consideraciones de principio relativas a las escatologías y sus concordancias profundas. Si las doctrinas sobre el universo y el más allá son tan diferentes entre sí, es por una parte a causa de la diversidad de los puntos de vista y de los aspectos,[2] por

1. Por ejemplo, se puede dividir el año en doce meses, pero se puede dividir también en cuatro estaciones o en cincuenta y dos semanas o en trescientos sesenta y cinco días, sin que ninguna de estas divisiones sea falsa. Los términos sánscritos que acabamos de citar designan períodos cíclicos casi incalculables.

2. Desde un cierto punto de vista, cada religión tiene razón frente a todas las demás, sin lo cual el exoterismo no sería más que una falacia; pero precisamente el exoterismo, por definición, no puede tener conciencia del «punto de vista» que a la vez lo justifica y lo limita.

tanto de posiciones tanto subjetivas como objetivas, y por otra parte porque se trata de un dominio imposible de describir de forma exhaustiva en lenguaje humano; pero la verdad total no deja de ser una. El macrocosmo —conjunto de los mundos y los ciclos cósmicos— es un dominio inagotable, conforme a la naturaleza indeterminada de la sustancia universal; no puede, pues, ser objeto de ninguna investigación científica que pretenda llegar a un resultado polivalente y definitivo; dicho de otro modo, el macrocosmo no es ni nuestro mundo visible, ni Dios: podemos conocer la creación y el creador, o el «yo» y el «Sí» —con todas las reservas que se imponen según los casos—, pero no podemos conocer la totalidad de los fenómenos del universo; esto escapa tanto a la mente, que está hecha sobre todo para conocer nuestro mundo, como al Intelecto, que está hecho sobre todo para conocer el Absoluto.[3] En consecuencia, el hombre debe contentarse con visiones fragmentarias o síntesis simbólicas, formulaciones elípticas que no satisfarán jamás toda curiosidad y que sería vano querer completar por medio de operaciones lógicas forzosamente destinadas al fracaso, pues, una vez más, lo infinitamente diverso —o lo inconcebiblemente complejo— no es el contenido normal y último de la inteligencia.[4] Muchas contradicciones que encontramos en los textos sagrados no hacen en realidad más que circunscribir indirectamente cosas de hecho indescriptibles; si el Cielo no teme en su lenguaje la apariencia del absurdo, es porque el absurdo —que es inevitable en este caso— puede comunicar a pesar de todo indicaciones fragmentarias, pero indispensables, sobre el encadenamiento de los mundos y de los ciclos, e incluso mucho más que eso.

Como quiera que sea, no es ciertamente aventurarse en exceso en este domino el limitarse a visiones globales y subrayar, por ejem-

3. Es por una razón de este orden por lo que nadie puede conocer el «momento» del fin del mundo, y por lo que ningún cálculo, incluso establecido sobre bases serias, puede llegar a un resultado ni siquiera aproximado.

4. Esto no deja de tener relación con la idea islámica de que la sede del demonio se sitúa —subjetivamente, que no objetivamente— entre el hombre y Dios, es decir, en la imaginación que, como el samsara, es «móvil» e indefinida.

plo, que las diversas nociones tradicionales de cosmología y escatología —creación o manifestación, diluvio, juicio final, resurrección de la carne, renovación del mundo, cielos e infiernos, transmigración, días y noches cósmicas, etc.— se relacionan con los ritmos universales o, si está permitido expresarse de este modo, con la «respiración del Sí», con todas las fases principales y secundarias de afirmación y negación, de «exteriorización» e «interiorización», de «proyección» y «reintegración», que estos ritmos implican. Tanto el origen como el final del mundo de la materia y de la vida, ya tan difícilmente expresables en el lenguaje simbólico de las doctrinas tradicionales, son inaccesibles, *a fortiori* y de manera absoluta, a las investigaciones de una ciencia puramente racional y experimental; el error de esta ciencia es precisamente atribuir a la materia un carácter fijo y hacer de ella una base invariable,[5] cuando la sustancia física no es en realidad —en su estado «actual» y «post-edénico»— más que una especie de cristalización «accidental» de la sustancia «sutil» (el *sûkshma-sharîra* de los hindúes); nada más, cualquiera que sea su consistencia o su cualidad, que el límite extremo o «punto de caída» —para nuestro mundo sensible— del proceso demiúrgico de la manifestación. El universo está tejido de «mundos» y de «ciclos»; fuera de nuestro cosmos humano, el espacio y el tiempo se detienen, o más bien son reemplazados por otras condiciones de existencia, análogas sin duda puesto que la Existencia es una, pero inimaginables para nosotros.

El microcosmo humano es como un círculo cuyo centro se sitúa en la circunferencia de un círculo más grande, a saber el macrocosmo sensible, y el centro de ese segundo círculo se sitúa a su vez en una circunferencia todavía mayor, que representa el macrocosmo total. Un cosmos o un ciclo es necesariamente algo que se

5. Se objetará sin duda que la física moderna admite perfectamente la variabilidad de la evolución de la materia-energía o, más bien, que ha superado la idea ingenua de «materia» y la ha reemplazado por el «movimiento» —o por el ternario «masa-espacio-tiempo»—, pero esto no significa nada, puesto que esta misma física no admite ni lo inmaterial ni lo suprasensible.

transforma y que deja de ser; para el hombre hay tres cosmos o ciclos que considerar: primero el alma, luego el mundo que es su medio de manifestación, y por fin el universo del que ese mundo no es más que un fragmento ínfimo. La diferencia entre el «juicio particular» y el «Juicio final», o entre la muerte y el fin del mundo, consiste en que en el momento de la muerte sólo el alma —y no el cuerpo que pertenece a nuestro mundo— es reabsorbida hacia el principio a fin de ser «juzgada», mientras que en el fin de este mundo es éste mismo el que así es reabsorbido; pero se produce todavía una tercera y última reabsorción, la cual marca el fin de toda manifestación: para los «elegidos», esa reabsorción es, no un «final», sino una «exaltación» a la «Luz increada».[6]

En lo que concierne al «recuerdo» que tienen los Budas de sus «vidas anteriores», conviene no perder de vista que el Buda posee o engloba todos los destinos; además, no hay que olvidar, considerando las innumerables «encarnaciones» de una misma alma —o más exactamente de un mismo núcleo «kármico»—, que las posibilidades de liberación son mínimas en la mayor parte de los estados a recorrer; el concepto cristiano de los «limbos» —o del «régimen» de los que murieron antes de Cristo y fuera de él— es como una expresión simbólica de esa misma realidad. Para comprender bien las diferencias de lenguaje de las doctrinas tradicionales hay que tener en cuenta esto: una perspectiva centrada en el Absoluto, y que surge por consiguiente de la contemplación intelectual pura, tendrá tendencia a subrayar la relatividad del cosmos, y de ahí doctrinas tales como la de la transmigración; por el contrario, una perspectiva que contempla el Absoluto en relación al hombre, y que en consecuencia lo «humaniza» —y no se tratará entonces del puro Absoluto sino del Ser—, prestará fácilmente un carácter absoluto a ciertas relatividades, marcadas sin duda por el Absoluto, pero no obstante de orden cósmico. Por una compensación paradójica, la perspectiva di-

6. Es, en términos hindúes, el *mahâpralaya*, el gran retorno a la indiferenciación —el *pralaya* es ese retorno solamente para nuestro mundo—, y esto es sin duda también la apocatástasis de los antiguos y de ciertos gnósticos.

rectamente metafísica parecerá a veces borrar el «hiato» entre lo Absoluto y lo relativo, mientras que la perspectiva cosmológica y religiosa parecerá por el contrario mantener la «pureza» y la «trascendencia» de lo divino, aunque «relativizándolo» y afirmando la realidad «compacta» del cosmos.

Desde el punto de vista monoteísta y occidental puede parecer extraño que el budismo —como el hinduismo— no tenga en cuenta más que en una débil medida la posibilidad de alcanzar lo que el confucio-taoísmo entiende por «longevidad»; la explicación es que estas perspectivas contemplan en primer lugar, puesto que son metafísicas y no «humanistas», la liberación de todo cosmos, y parten, pues, de la alternativa «existencia-liberación» y no, como lo hacen las perspectivas judeo-occidentales, de la alternativa «condenación-salvación». En otros términos, no tienen interés *a priori* en las soluciones «individualistas»: no quieren comprometer la liberación limitándose a soluciones que pertenecen todavía al dominio de *mâyâ*, aunque, secundariamente, admitan tales soluciones, en el caso del vishnuismo o el amidismo, por ejemplo; pero es de la forma doctrinal general y determinante de lo que aquí hablamos. En lo que atañe a los monoteísmos judeo-occidentales, el aparente absurdo de su escatología[7] se explica precisamente por su preocupación por concentrar toda la energía del hombre sobre fines últimos inmediatos —por tanto sin salir de lo humano— y no paralizar las fuerzas con consideraciones de hecho inoportunas, habida cuenta de las condiciones psicológicas que hay que considerar aquí; hay siempre, en las insistencias como en los silencios de las doctrinas tradicionales, una preocupación inicial de dirigir al hombre en la dirección y con los medios que convienen a su naturaleza, aunque no sea más que en la salida.

La lógica humana deriva de la sabiduría de Dios y no inversamente; la «lógica divina» puede, pues, tener «procesos» que escapan

7. Cielos e infiernos eternos; criaturas —y estados— que tienen comienzo pero no fin; actos relativos que tienen consecuencias absolutas.

totalmente al entendimiento ordinario del hombre, algo de lo que las diferencias —exteriormente inconciliables— de las religiones proporcionan un ejemplo todavía más desconcertante que las aparentes contradicciones de un mismo texto sagrado. La literalidad mitológica de una perspectiva tradicional está esencialmente determinada por un interés espiritual y social, el cual coincide a fin de cuentas con la verdad, y ello por definición; la literalidad «contiene» a su manera la verdad infinita, pues en caso contrario no podría servir a un interés relativo a dicha verdad.

* * *

Hemos visto que las doctrinas escatológicas, ya sean budistas, judeocristianas u otras, nunca pueden acomodar completamente sus contenidos al entendimiento humano. Por ejemplo: es «necesario que haya escándalo», pero sin embargo «¡ay de aquél por quien el escándalo llegue!». Esto es insoluble por la simple lógica, que se revela incapaz de conciliar realidades antinómicas, un poco como lo que sucede con el ojo, incapaz de fijarse a la vez en dos planos distintos; pero esto no nos permite negar que nuestros límites existen y pretender que es la Revelación la que está equivocada, pues incluso el dominio físico nos demuestra la existencia de antinomias racionalmente irreductibles. Estamos obligados a creer que el espacio y el tiempo son ilimitados —la hipótesis de un límite espacial de la extensión o de un límite temporal de la duración es contradictoria—, pero nos es imposible imaginarlo; que podamos concebirlo intelectualmente, o que podamos imaginar que atravesando todo el espacio —suponiendo que esto fuera posible— llegaríamos al punto de partida, no resuelve nada desde el punto de vista de la imaginación concreta.[8] Así pues, en el plano físico, y a pesar de nuestra

8. El espacio es «redondo», es, pues, limitado, pero no espacialmente; no se podrían alcanzar sus confines de otro modo que de una manera indirecta, dado que nuestras facultades de sensación no pueden en ningún caso superar la condición espacial. El tiempo, por su parte, es «espiroidal» e irreversible, de ahí su ritmo cíclico.

incapacidad de «comprender» de una manera inmediata, «creemos» algo absurdo —pues la ilimitación de una dimensión en sí mensurable es un absurdo—, porque los datos mismos del problema nos imponen tales conclusiones; siendo así, ¿con qué derecho negaremos de entrada las aparentes contradicciones del dominio metafísico que nos propone la Revelación? Es preciso resignarnos a la constatación de que la razón humana tiene sus límites, como las facultades de la sensación, que son las primeras en incurrir en faltas de lógica;[9] en cuanto al Intelecto puro, que escapa «interiormente»[10] a esos límites, éste nos permite captar la «ilimitación limitada» del espacio y del tiempo y la homogeneidad interna de las antinomias universales, pero no nos permite «verlas», asimilarlas humanamente, por decirlo así; la existencia implicará siempre, para el hombre en tanto que tal, una parte de «escándalo» o de misterio. Una vez más, los enigmas de las Escrituras sagradas no son ni menos comprensibles ni más absurdos para la razón que la ilimitación de las condiciones existenciales en las que vivimos; la antinomia entre la necesidad y la libertad, o entre el «bien» ontológico y el «mal» que incidentalmente resulta de ahí, aparece en el seno de todas las doctrinas tradicionales.

Ahora bien, si partimos de la idea de que, metafísicamente, no hay «mal» propiamente hablando, de que todo es simplemente cuestión de función y de aspecto, tenemos que precisar: el ser malo es un fragmento necesario de un bien —o de un equilibrio— que lo supera inconmensurablemente, mientras que el ser bueno es en sí mismo un bien, y el mal no es en él más que fragmentario. El mal es el fragmento de un bien, y el bien es una totalidad que implica el mal, neutralizándolo por su carácter mismo de totalidad.

9. Las cometen en función de esa toma de partido existencial que es el *ego*, el sujeto.

10. «Exteriormente», en el plano de las formulaciones, la intelección adopta forzosamente los contornos limitativos del razonamiento y del lenguaje, lo que da lugar a la opinión, radicalmente falsa, de que la intelección es del mismo orden que el «pensamiento» profano.

Una cuestión que plantea grandes dificultades a la conciencia del hombre actual es la condenación, incluso entendida de forma menos absoluta por las reservas metafísicas que se imponen: ¿cómo puede el ser humano merecer semejante desgracia, y qué interés puede tener Dios en el castigo? La inmortalidad, cualquiera que sea su contenido —o cualesquiera que sean sus riesgos—, es la medida de la majestad casi divina del hombre; «nobleza obliga». Es por lo menos curioso que los hombres más celosos de su autonomía real o ilusoria quieran ser tratados como irresponsables cuando se trata de pagar la deuda de su libertad; respecto al cielo que revela normas y da órdenes, el hombre hace valer su libertad y su independencia, reconoce en consecuencia su responsabilidad; pero se declara irresponsable y proyecta la falta sobre la naturaleza y el destino, por tanto sobre Dios —«no soy yo quien ha creado el mundo»—, en cuanto el cielo habla de juicio, o cuando se trata de «reacciones concordantes», de justicia inmanente, de *karma*. Una cosa que debería hacer reflexionar —y que el orgullo disfrazado de inteligencia impide tomar en consideración— es el hecho de que los hombres hayan aceptado desde hace milenios, y sin demasiada dificultad, la idea de los castigos póstumos, lo que se explica por su sentido todavía suficientemente intacto de la majestad teomorfa del género humano; sentían que hay algo de absoluto en el hombre, y también que Dios nos conoce mejor de lo que nosotros nos conocemos; que Él no puede no tener en cuenta la irresponsabilidad real que implica nuestra naturaleza. Pero el hombre moderno vive por debajo de sí mismo y querría imponer al Cielo su propia evaluación, arbitraria y cómoda, de la condición humana; querría, como sugirió Voltaire, «estar sentado bajo su higuera y comer su pan sin preguntarse por lo que hay dentro»; ahora bien, para hacer eso no hay ninguna necesidad de ser un hombre; cualquier animal lo hace sin dificultad. Es nuestra naturaleza deiforme la que nos dicta nuestra conducta; nuestra verdadera naturaleza es lo que Dios nos pide, o lo que, respecto al Absoluto, es nuestro destino. El hecho de que los mejores de los hombres —es lo menos que puede decirse— jamás se hayan limitado a «comer el pan bajo una higuera sin plantearse preguntas»,

demuestra que el hombre volteriano se equivoca, que su sueño es irrealizable y sólo a él le afecta; puesto que Platón, Virgilio y san Agustín han existido, no podemos ya decir que el hombre es una cabra o una hormiga.

Se ha dicho que el hombre moderno ha perdido el sentido del pecado;[11] podríamos precisarlo más poniendo de relieve que no tiene ya sensación de su pequeñez[12] o que es insensible a todas las violaciones que entraña la decadencia de su naturaleza, en suma, que se ha vuelto insensible al punto de estar contento de sí y no tener ya conciencia ninguna de la ambigüedad de su condición. A la sombra vacía de esta conciencia la llama «angustia», y odia a todos aquellos que, teniendo esta conciencia y aceptando las consecuencias positivas que implica, escapan a la «angustia» y por eso mismo a la «rebelión»; pretende, además, que estos dos complejos, «angustia» y «rebelión», deben ser universales, pues está en la naturaleza del hombre no querer perderse solo.

La responsabilidad puede ser total, pero no absoluta, lo que explica la intervención de la Misericordia celestial; esto basta ampliamente para satisfacer el argumento de nuestra fragilidad. Hay un punto en el que el hombre siempre es enteramente responsable: en el rechazo de la Misericordia; y este rechazo, eco lejano del orgullo de Lucifer, es lo que entraña con mayor seguridad la caída en los estados infernales. Por lo demás, lo que nos juzga es nuestra norma, que llevamos en nosotros mismos y que es una imagen del cosmos entero al mismo tiempo que del Espíritu divino que irradia en su

11. Antaño se decía eventualmente: «Soy pecador incapaz, insuficiente»; pero en nuestros días se dice con facilidad: «La religión ha fracasado». Y si antaño se podía decir: «No soy bastante inteligente para comprender el tomismo», se dirá hoy: «El tomismo está pasado de moda». La realidad es la misma, pero expresada en términos bien distintos.

12. Esto no contradice lo que afirmábamos hace un instante, pues una cosa es la pequeñez real del hombre —pequeñez de hecho y no de derecho, pero relativamente «real» a causa de la caída— y otra cosa es la pequeñez que el hombre se atribuye artificialmente y en la que se sume para escapar a las angustias de su divinidad; esto es lo que podemos llamar su ilusión de «extraterritorialidad» espiritual.

centro; el impío cree que basta cerrar los ojos para escapar de Él, fingir no ser hombre, en una palabra, vivir por debajo de sí mismo; pretende ignorar que ser hombre es pasar por la puerta estrecha, y rechaza la Misericordia que quiere abrirle el paso.

La importancia metafísica de la Misericordia se muestra en el hecho de que el budismo, que sin embargo es no teísta y parece abandonar al hombre a su propia iniciativa y a la lógica de un *karma* ineluctable, establece sin embargo toda una mitología de la piedad, por decirlo así, y todo un método de oración y de confianza en relación con ello: el amidismo o vía de Amitabha, donde la Misericordia toma incluso, conforme por otra parte a su naturaleza, el aspecto de divinidad personal y salvadora.

En un cierto sentido, la Misericordia divina es la medida de la relatividad humana. La aceptación de la Misericordia es como la culminación de nuestra libertad.

* * *

La materia, como hemos dicho anteriormente, no es nada más que el límite extremo o el «punto de caída» del proceso de manifestación, al menos en lo que a nuestro mundo se refiere; en consecuencia, es lo que hay de más «bajo» en la realidad que nos concierne; pero el punto más bajo —podría preguntarse— ¿no es, por el contrario, una «conciencia», a saber, el principio del mal, el tentador, ese *Māra* que tentó a Buda, o el Satanás que tentó a Cristo? Esta dificultad se resuelve si se distinguen en el cosmos dos polos, uno existencial, ciego y pasivo, otro intelectual, por tanto consciente y activo; la materia es el punto de caída en relación al polo existencial solamente, mientras que el polo intelectual da lugar, en el límite extremo de su proceso deífugo, a esa fuerza «personificable» —o a esa «conciencia» pervertida— que es Satanás o *Māra*; dicho de otro modo, la materia es la existencia más alejada del Ser puro, y el diablo la conciencia más alejada del Intelecto divino; y como en el plano intelectual este alejamiento no puede ser más que subversión u oposición, la inteligencia más alejada del Absoluto será la que lo niegue

más «inteligentemente», dentro de lo posible, o más bien más «conscientemente». La existencia —la *materia secunda* o *natura naturata*—, alejándose del Ser puro, se «endurece» y se segmenta: la materia es la existencia más «pesada» y más discontinua, la más «quebrada» que existe —siempre desde el punto de vista humano, pues hay otros mundos y otros límites de manifestación—, y Satanás es la inteligencia más subversiva, la más perversa; comparada con él, la materia es inocente, aunque endurecida y corrompida a la vez. Pero no hay que confundir la estupidez con el satanismo, ni la vulgaridad con la materialidad: hay una conciencia disminuida por el polo materia, y es la ininteligencia, ya sea humana o de otra clase; y hay una existencia realzada por la inteligencia —de una forma indirecta—, y es la nobleza de las sustancias materiales, ya se trate de metales nobles, de piedras preciosas o, pasando por los vegetales, de la belleza corporal de los seres vivos. La inteligencia, alejándose del Sí, no es forzosamente diabólica, puede decaer pasivamente, menguar sin subversión; y la existencia, alejándose del ser, no es exclusivamente dureza e inercia indiferenciada, puede acompañarse de cualidades que la acercan al polo «espíritu», y en este sentido se puede afirmar que un diamante tiene más «inteligencia» que un hombre estúpido.

Antes de ir más lejos, resumamos todavía, a riesgo de repetirnos, lo que tenemos que decir sobre la limitación de la materia y de la ciencia que a ella se limita, o, al contrario —lo que viene a ser lo mismo—, sobre la realidad que se mantiene «detrás» del plano material. La ciencia moderna es estrictamente «horizontal» y «lineal»: no supera en nada el plano de la manifestación sensible. La magia entra en otra «dimensión», la de la «profundidad» si se quiere: no se limita, como la ciencia moderna, a reducir el fenómeno «materia» a «energías» o «movimientos» igualmente físicos, es decir, incluidos en la «solidificación» posparadisíaca de la sustancia terrenal o espacial,[13] sino

13. En *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, de René Guénon (Barcelona, Paidós, 1997), se encontrará la explicación de la desigualdad cualitativa de las fases temporales o períodos de la historia; esta doctrina es de la máxi-

que sobrepasa el caparazón material «hacia el interior», entrando en la sustancia sutil o anímica subyacente, y de ahí su poder de «desmaterialización» y de transformación; este poder es negado por la ciencia oficial, que no ve la mediación sutil entre los fenómenos contradictorios de las translocaciones y metamorfosis mágicas. Así como la ciencia no percibe esa dimensión «en profundidad», tampoco percibe —*a fortiori*— la dimensión «en altura», a saber, el mundo espiritual, que la magia igualmente puede ignorar; ahora bien, es esa dimensión espiritual lo que explica la teúrgia y los milagros. El mundo sutil o anímico, el de la magia y el empirismo espiritista,[14] es un «caparazón» para esa dimensión espiritual, del mismo modo que la materia lo es para el mundo sutil; o, quizá más bien, habría que comparar la sustancia sutil con un líquido pesado, como la sangre, y la sustancia espiritual o supraformal, con el aire o un gas. Metafísicamente, habría que añadir una dimensión más: la «dimensión divina»,[15] respecto a la cual la «dimensión espiritual» sería un reflejo cósmico o emanación «angélica».

Al hablar de la materia no ignoramos que el punto de vista budista la contempla de una manera «subjetiva» y empírica, pero esto queda fuera de la cuestión que acabamos de tratar; el hecho de que la materia pueda no interesarnos más que como fenómeno de conciencia es, en efecto, independiente del contenido relativamente «objetivo» de este fenómeno.

---

ma importancia, y sin duda por esto la dejan de lado, con una especie de instinto infalible, todos los espiritualistas modernizantes de Occidente y de Oriente, que tienen evidentemente interés en mantener equívocos —o en hacerse ilusiones— respecto a las posibilidades de su siglo, con su creencia en un progreso integral e indefinido.

14. Empirismo que procede a ciegas y está dotado de una falsa doctrina, lo que no impide que los fenómenos sean reales.

15. O «nirvánica», desde el punto de vista del budismo. En los simbolismos tradicionales más diversos, las tres «dimensiones» que acabamos de describir están representadas respectivamente por la «tierra», el «fuego» y la «luz».

Las precedentes consideraciones —y algunas de las siguientes— no tienen relación directa con el tema general de este capítulo; sin embargo, pueden y deben encontrar su lugar aquí.

* * *

Habría muchas cosas que decir sobre la relación estrecha y casi complementaria entre la materia y el *ego*. Uno de los polos suscita el otro: la materia en toda su pesadez, su opacidad, su separatividad, es lo que la individuación ha querido a fin de cuentas; al pseudo-Sí corresponde un pseudo-Ser, que a su vez determina el alma, la atrae, la endurece y la disipa al mismo tiempo. La pura inteligencia trasciende tanto la materia como el *ego*; establecer una relación entre la inteligencia como tal y el orgullo es una contradicción intrínseca, pues el elemento intelectual está en las antípodas de ese contrasentido vivido que es el «yo», como también de esa coagulación ciega y mortal que es la materia; está en la naturaleza del Intelecto corregir el «error de óptica» de la individualidad y escapar al engaño de la tierra. La inteligencia aleja de la materia porque ve sus dolorosas limitaciones, lo que presupone que no esté impregnada de ellas, que sea, pues, completamente ella misma; y aleja del *ego* porque es universal y no tiene en consecuencia, en su naturaleza, ninguna actitud partidaria.

La razón es inteligencia intrínsecamente individualizada, y la pasión es inteligencia intrínsecamente materializada o sensibilizada; decimos «intrínsecamente» porque toda formulación mental, incluso de contenido suprarracional, es una especie de «individualización», y todo placer de los sentidos, incluso aunque no sea pasional y sea meramente experimentado, es una «materialización» del alma, una proyección en lo sensible. Es verdad que la razón y la pasión pueden volverse hacia Dios, pero no es la razón la que comprenderá a Dios y no es la pasión la que lo alcanzará: la razón debe dejarse iluminar por el Intelecto divino hasta percibir sus propios límites en un conocimiento directo, y la pasión debe ser transmutada, por la Misericordia, en amor sobrenatural.

Si metafísicamente todo «está vacío», esto significa, cosmológicamente y por vía de consecuencia, que todo «volverá al Vacío». ¿Y hay algo más contradictorio que esta mezcla de vida y de muerte que constituye nuestro mundo? Muerte viva y vida muerta: así es la condición terrenal y, como todas las contradicciones, demanda una solución en un plano superior, aquél mismo del que ha surgido a consecuencia de una cristalización por abajo; queremos decir que la materia deberá reabsorberse en su origen celestial, como una ola que habiendo alcanzado el límite de su expansión se retira de la orilla; debe volver a la Vida pura. Esto permite entrever lo que hay que entender por esa transmutación «naturalmente milagrosa»[16] que es la resurrección de la carne, donde «la muerte es absorbida por la vida», como dice san Pablo. Esta gran reabsorción —sin fusión ninguna— del mundo sensible se anunciará por cataclismos a escala cósmica, que serán como las resquebrajaduras del caparazón de nuestra existencia; la materia —pasando por el fuego— será como «gasificada», no en el sentido físico de la palabra, que no nos permitiría salir del dominio material, sino en el sentido de que se «descompondrá» de algún modo «hacia el interior», en la dirección de lo sutil y lo *principial*, y alcanzará en ese trayecto la protomateria del Paraíso terrenal, la de la creación no evolutiva de las especies; la muerte no es por otra parte, para el microcosmo, nada distinto de lo que esta regresión es para el macrocosmo.[17] En los dos casos, el hombre tiene que «estar dispuesto»;[18] es preciso que esté a la altura de su nueva condición, pues en caso contrario se revestirá con la forma misma de su

16. Es milagroso aquello que se debe a una intervención directa, por tanto «vertical», de una Potencia celestial y no al desarrollo «horizontal» de la causalidad. Si se extiende la noción de «naturaleza» a todo lo que es, los milagros son «naturales», pero entonces las palabras no tienen ya sentido, puesto que no se podría establecer la distinción —sin embargo esencial— entre las causas ciegas o inconscientes y la causa supraconsciente, fuente de toda conciencia y de todo poder. Los cientificistas confunden lo milagroso con lo irrazonable y lo arbitrario.

17. Es la distinción entre el «juicio particular» y el «juicio general».

18. «Quien muere antes de morir, no muere cuando muere» (antiguo proverbio alemán).

insuficiencia o de su contradicción interna —o, digamos, de su «pecado»— y su separación respecto a la norma o el prototipo se hará sentir como un fuego inextinguible.[19] Fue porque el Adán de la «caída» no estaba ya a la altura del medio paradisíaco por lo que se produjo esa semimuerte que es la materia post-edénica; morimos porque esta materia es por sí misma una sustancia de muerte, una sustancia maldita; nuestro estado es comparable al de los peces encerrados, sin saberlo, en un bloque de hielo.[20] La Revelación es el rayo de omnisciencia que nos enseña que este hielo no es todo, que hay otra cosa alrededor de él y después de él, y que no somos el hielo y que éste no está en nosotros; la omnisciencia nos lo enseña porque está en nuestra naturaleza aprenderlo, del mismo modo que enseña a las golondrinas a volar hacia el sur y a las plantas a volverse

19. «La hipocresía, la arrogancia, la vanidad, el furor, la insolencia y la ignorancia pertenecen a aquél que ha nacido, oh Pârtha, para un destino demoníaco» (*Bhagavadgîtâ*, 16,4). Según el comentario de Shankara, es preciso entender por «hipocresía» (u «ostentación») la pretensión de ser justo (sin defectos); por «arrogancia», el orgullo de la erudición, la riqueza, las relaciones sociales; por «insolencia», la afirmación de que el ciego ve, de que lo feo es bello, en suma, el desprecio a la verdad, la falsificación de los hechos, la inversión de las relaciones; por «ignorancia», una concepción errónea de nuestros deberes.

20. Según un texto pali, el *Agganna-sutta*, la materialización progresiva del hombre y de su medio es debida al hecho de que los hombres primordiales y «premateriales» —que irradiaban como astros, se movían en los aires y se alimentaban de beatitud— empezaron a comer tierra cuando la superficie terrestre emergió de las aguas; esa tierra primordial era coloreada, perfumada y dulce, pero los hombres, alimentándose de ella, perdieron su irradiación; fue entonces cuando aparecieron el sol y la luna, los días y las noches, por tanto la luz externa con sus alternancias y la duración mensurable. Más tarde, la tierra dejó de ser comestible; se limitó a producir plantas comestibles; posteriormente, sólo un pequeño número de vegetales pudo ser consumido y el hombre tuvo que alimentarse a costa de duros trabajos. Las pasiones y los vicios, y con ellos las adversidades, entraron progresivamente en el mundo. Los mitos que, como éste, narran el endurecimiento de la sustancia primordial —endurecimiento que va a la par con el de los corazones— se encuentran por todas partes y constituyen como todos los datos tradicionales fundamentales, un testimonio cuya huella se pierde en la noche de los tiempos; lo que es tanto como decir que forman parte del hombre.

hacia la luz. Las religiones presentan verdades inestimables bajo la forma de símbolos, y tienen buenas razones —corroboradas por milenios de experiencia— para presentarlas así. No se puede existir contra el Ser, ni pensar contra la Inteligencia; debemos acomodar nuestros ritmos a los del Infinito. Cuando respiramos, una parte del aire es asimilada, la otra rechazada; lo mismo ocurre con la reabsorción de la manifestación universal: no queda ante Dios más que lo que es conforme a su naturaleza. Todo es «aspirado» a fin de cuentas por la fuente de todo bien, fuente fulminante pero misericordiosa.

El Universo manifestado tiene dos ritmos, horizontal uno y vertical el otro: los ciclos cósmicos se encadenan en un vaivén inconmensurable, pero todo ese vaivén, toda esa manifestación desaparece, a su vez, como «aspirada» por su Causa inmutable.

Capítulo 6

Reflexiones sobre el zen

El interés suscitado en los países occidentales por el zen es una reacción comprensible contra la grosería y la fealdad, y también contra una cierta lasitud respecto a conceptos juzgados inoperantes —con razón o sin ella— y las logomaquias filosóficas habituales; pero en esta reacción se mezclan fácilmente tendencias anti-intelectuales y falsamente «concretistas» —hay que tenerlo en cuenta—, lo que quita a ese interés todo valor efectivo; pues una cosa es situarse más allá de la mente, y otra muy distinta permanecer por debajo de sus posibilidades más elevadas, imaginándose haber «superado» aquello de lo que no se comprende una sola palabra. Quien supere realmente las formulaciones verbales, será el primero en respetar aquéllas que han determinado su pensamiento y en venerar «toda palabra que sale de la boca de Dios»; un proverbio un poco rústico dice que sólo el cerdo vuelca su comedero tras haberlo vaciado, y la misma enseñanza se encuentra en la fábula bien conocida del zorro y las uvas. Si el zen es menos doctrinario que otras escuelas es porque su estructura se lo permite; debe su continuidad a factores perfectamente rigurosos, pero difícilmente perceptibles desde fuera; su silencio, cargado de misterio, es algo muy distinto a un mutismo vago y cómodo. El zen, precisamente a causa de su carácter directo e implícito —que se adapta de maravilla a ciertas posibilidades del alma extremo-oriental—, presupone tantas condiciones de mentali-

dad y de ambiente que el menor fallo en lo que a ello respecta puede poner en peligro todo esfuerzo aunque sea sincero; por lo demás, no hay que olvidar que el japonés de élite es, en muchos aspectos, un producto del zen.

Pero existe igualmente el peligro inverso, en relación con los propios extremo-orientales: los seguidores del zen en sus contactos universitarios con Occidente resisten difícilmente la tentación de sobrevalorar el carácter en un sentido adogmático de su tradición, como si la ausencia de dogmas tuviera para el contemplativo asiático el mismo significado y el mismo valor que para el agnóstico occidental. Se han visto ya confusiones de este tipo en el terreno del arte, donde las producciones «abstractas» de nuestra época han sido confundidas, en Japón, con obras tao-zenistas, al menos en cuanto al espíritu: y señalemos también la confusión de algunos psicólogos europeos relacionando dibujos de alienados y mandalas budistas; en este caso, como en el del «adogmatismo», se confunden apariencias que en realidad están en las antípodas unas de otras, y precisamente por eso se las confunde.[1]

De una manera completamente general, de lo que conviene desconfiar con una vigilancia implacable es de la reducción de lo espiritual a lo psíquico, algo completamente habitual —hasta el punto de caracterizarlas— en las interpretaciones occidentales de las doctrinas tradicionales; esta llamada «psicología de la espiritualidad» —o «psicoanálisis de lo sagrado»— es la brecha por la que el virus mortal del relativismo moderno se infiltra en las tradiciones orientales todavía vivas.[2] Claro está, no se trata de negar que la es-

1. En una enciclopedia sobre Japón hemos podido leer esta frase destinada a tranquilizar al lector occidental: «...Este neobudismo ha dejado de ser una religión ultrametafísica, ascética, antinatural; es una especie de religión laica, puramente moral, justificada por sus ventajas nacionales y sociales» (*Le Japon illustré*, París, 1915). ¡Todo está ahí, sin que falte nada! Gracias por la «justificación».

2. Según C. G. Jung, el emerger figurativo de ciertos contenidos del «subconsciente colectivo» se acompaña empíricamente, a título de complemento psíquico, de una sensación noumenal de eternidad e infinitud; esto es arruinar insidiosamente toda transcendencia y toda intelección. Según esta teoría es el

piritualidad, aunque determinada esencialmente por lo supraindividual, implique modalidades secundarias de orden psíquico por el hecho de poner forzosamente en acción «todo lo que somos»; pero una «psicología de lo espiritual» es un contrasentido que no puede abocar más que a la falsificación y la negación del espíritu; sería como hablar de una «biología de la verdad», y se puede tener la certeza de que algo así ya se ha hecho. De manera análoga, confunden algunos lo supralógico con lo ilógico, e inversamente, según los casos; y tan pronto como una demostración molesta es lógicamente impecable, se corre a calificarla de «aristotélica», incluso de «cartesiana», a fin de subrayar el carácter ficticio y obsoleto que se le atribuye.

En lo que atañe al famoso «adogmatismo», conviene ser extremadamente circunspecto, pues no sirve de nada afirmar, por desprecio de los dogmas, cosas que no pueden ser, o dejarse arrastrar a conclusiones quizá perfectamente lógicas, pero edificadas sobre bases falsas y contrarias a la realidad. No podemos dejar de extrañarnos de la ligereza con que algunos, despreciando los dogmas por razones espirituales o supuestamente tales, se olvidan de consultar a la tradición sobre un determinado orden de posibilidades, afirmando alegremente, por ejemplo, que su pequeña receta personal va por fin a inaugurar un mundo mejor donde todos serán felices, aunque estén sumidos en la ilusión, cuando el propio Buda no lo consiguió, suponiendo que lo hubiera deseado; hay ahí, dejando aparte la inanidad del proyecto, una ignorancia profunda de las diferencias cualitativas de las fases históricas, es decir, que se dictamina sobre cosas situadas en el universo sin tener la menor idea de las leyes que lo ri-

---

inconsciente —o subconsciente— colectivo el que está en el origen de la conciencia «individualizada», teniendo la inteligencia humana dos componentes, a saber, los reflejos del subconsciente, por una parte, y la experiencia del mundo externo, por otra; pero como la experiencia no es en sí inteligencia, ésta tiene necesariamente por sustancia el subconsciente, y se llega entonces a querer definir el subconsciente a partir de su ramificación. Ésta es la contradicción clásica de toda filosofía subjetivista y relativista.

gen, y con un perfecto desprecio de las tradiciones que nos las revelan. El «adogmatismo», que en realidad no concierne más que a las cristalizaciones mentales de verdades parciales y que de ningún modo da «carta blanca» contra la verdad en sí, cerrando la puerta a toda fijación de medias verdades, no abre la puerta a ningún error; pero, para el espiritualismo modernizante, ese «adogmatismo» se convierte en licencia para hacer cualquier cosa,[3] y esto en nombre de una tradición a la cual se sigue todavía paradójicamente vinculado por atavismo o por sentimentalismo, o incluso por simple falta de imaginación.

* * *

Como estamos hablando del zen, querríamos decir algunas cosas sobre ese asunto misterioso que se llama convencionalmente el «culto del té». Contrariamente a la opinión de algunos «especialistas» que toman sus deseos por realidades y para los que la norma se sitúa en la decadencia y el aplanamiento, practicantes japoneses del zen nos han confirmado que este rito tiene, según sus propias palabras, «un sentido muy profundo»: el té, nos han explicado, representa la «esencia», y dominar el arte del té consiste en que el acto sea realizado no por el *ego*, sino por el «Vacío» o el «Sí». Preparar el té con una perfecta meticulosidad y sobriedad de gestos, o con elegan-

3. Según el *Lankâvatâra-Sûtra*, el ser que ha entrado en el estado de Buda realiza acciones misteriosas «imposibles de concebir» (*achintya*), «realizadas sin propósito» y «al margen de todo sentimiento de utilidad» (*anâbhoga-charyâ*), lo que está en las antípodas de un neobudismo utilitarista, incluso materialista y democrático. Como todo hombre, el budista puede, sin duda, ocuparse de toda actividad útil, conforme a las circunstancias buenas o malas, pero a condición de no olvidar que las actividades exteriores no tienen relación con el estado de Buda y con la realidad, que no se sitúan fuera del samsara y que no son contrarias a la ilusión; y a condición, sobre todo, de no pretender añadir nada a la tradición ni a la santidad, como si a éstas les faltara algo esencial que se habría por fin descubierto, después de milenios de insuficiencia y gracias a Kant o a Rousseau. No se pueden injertar relatividades sobre lo absoluto.

cia, no es nada, aunque la perfección técnica sea evidentemente a la vez condición y resultado —desde puntos de vista diferentes— de este simbolismo activado. Si un maestro ha podido responder a un discípulo que pretendía saber hacer algo tan simple como es la preparación del té: «Entonces me convierto en tu discípulo», es precisamente para insinuar, no sin ironía pero con una perfecta lógica, que este saber hacer implica en realidad un profundo despojamiento de la individualidad, por tanto algo importante y difícil.

Algunos no dejarán de objetar, contra este esoterismo del té y otros esoterismos análogos,[4] que Buda jamás preparó té, que no tiró con arco y que no dispuso flores en un jarrón; a esto responderemos que, espiritualmente, la forma de actuar prevalece sobre el contenido material del acto, en ciertos aspectos al menos y a condición de que se trate de actividades en sí legítimas. Buda, puesto que fue hombre, debió actuar; todas sus acciones estuvieron impregnadas de una misma cualidad sobrenatural, de la misma «budeidad»; después de él, actividades simbólicas de todo tipo han podido ser integradas en la tradición, al haber sido practicadas por santos que de ese modo las habían «consagrado» o «sacralizado».[5] Por lo demás, no hay que perder de vista que en el origen todo acto de la vida tenía un ca-

4. Los negadores del esoterismo se imaginan que éste se puede inventar, pues de forma evidente ignoran de qué se trata realmente; el hombre que no sabe qué es una religión se cree capaz de fundar una.

5. «Los monjes se reunían bajo un retrato de *Bodhidharma* y bebían todos el té de una sola copa, con la profunda solemnidad de un sacramento. Este rito zen, desarrollándose, se convirtió en el Japón del siglo XV en la ceremonia del té.» (Kakuzo Okakura, *El libro del té.*) «Nuestras leyendas atribuyen la primera ordenación de flores a aquellos santos budistas que recogían las flores desparramadas por el viento y que, en su infinita solicitud hacia todo ser vivo, las colocaban en recipientes con agua... Los vemos (a los maestros floristas) indicar el principio rector (el Cielo), el principio subordinado (la Tierra), el principio mediador (el Hombre), y toda ordenación que no incorporara estos principios en las flores era considerada estéril y sin vida. Concedían también mucha importancia al arte de mostrar una flor en sus tres aspectos diferentes: el formal, el semiformal y el informal.» (*Ibid.*) «Aunque sea posible, pues, decir muchas cosas sobre el arte de las flores, se diga lo que se diga sobre ello, subsiste siempre, más allá de las realizaciones tan-

rácter de rito, como ha subrayado Guénon; es preciso, pues, contemplar el caso en que un arte todavía ritual por su origen ha sido «reconfirmado» en una luz nueva y asimilado así a determinada tradición. Pero como todo puede decaer al nivel de la «cultura», un «arte espiritual» puede convertirse en un simple pasatiempo estético y un juego virtuoso sin contenido consciente y sin eficacia; sin embargo, incluso tal práctica es «mejor que nada», pues preserva al menos el recuerdo de lo que debería ser y sugiere así todo un mundo del espíritu.[6]

Y esto nos proporciona la ocasión de observar que, de una manera general, el desprecio de lo «pintoresco» está básicamente dirigido contra la forma como tal, contra la mirada humana en su función primordial, contra la imagen en tanto que «sacramento natural», desprecio que va a la par con el del discurso o la palabra: en ambos casos se trata en definitiva de la devaluación y la profanación del símbolo desde la doble perspectiva del continente y el contenido.

El zen es una sabiduría que se inspira gustosamente en la imagen, en lo que se ve, aunque sólo sea porque deriva de la visión de una flor en la mano del Buda.

---

gibles y visibles para todos, el misterio de su principio en el Ser insondable... Lo que está en la base de las composiciones florales y debe ser plenamente vivido es en sí informal y no toma forma más que en una representación visual y simbólica. Esta forma informal y espiritual es precisamente la "idea" del arte de las flores. Lo inconmensurable se confunde con lo visible para apuntar y aparecer a través de las formas más modestas del mundo sensible.» (Gusty L. Herrigel, *La voie des fleurs*, Lyon, 1957.)

6. La influencia del «espíritu del té» en la civilización japonesa no debería ser subestimada. «Las contribuciones de maestros del té en el dominio del arte han sido muy diversas. Han revolucionado completamente la arquitectura clásica y las decoraciones interiores, y han establecido un estilo nuevo (...) al que se han ajustado incluso los palacios y monasterios construidos después del siglo XVI... Todos los célebres jardines del Japón han sido diseñados por maestros del té... Es imposible, de hecho, encontrar un campo cualquiera del arte en el que los maestros del té no hayan dejado las huellas de su genio.» (Kakuzo Okakura, *op. cit.*)

* * *

Tratar de averiguar cuál, de entre las numerosas escuelas budistas, es más conforme al budismo primitivo no puede tener ningún sentido para nosotros; es como si se preguntara cuál es, entre las ramas de un árbol, la más conforme a su raíz. Respecto a las múltiples formas del budismo tradicional, la única cuestión que hay que plantearse es la de la ortodoxia y la heterodoxia: todo lo que hoy es ortodoxo, cualquiera que sea el despliegue de formas, estaba contenido en el budismo desde el origen. Todo budismo ortodoxo es «verdadero budismo»; el despliegue de un aspecto más o menos sutil del *Dharma* no es una «evolución» en el sentido progresista de la palabra;[7] la inspiración no es invención,[8] como tampoco una perspectiva metafísica es un sistema racionalista. Afirmar que el *Dharma* primitivo era «práctico» y no «especulativo» —lo que es negado de antemano por los *sūtras*— equivale a reducirlo a una experiencia completamente individual sin ninguna irradiación posible. El conocimiento de una doctrina no puede ser plenamente adecuado más que sobre la base de la noción de ortodoxia.

Hemos oído decir una vez que el budismo, así como en un momento dado debió encontrar una «fórmula nueva», a saber, el mahayana, debería igualmente en nuestros días «rejuvenecerse» para

7. En los autores asiáticos, los términos occidentales son a menudo empleados con negligencia y sin voluntad de error, pero en este caso es al lector occidental al que debemos prevenir, pues inevitablemente incurrirá en las asociaciones de ideas que están implícitas en los términos en cuestión.

8. Esto nos hace pensar en aquel teólogo de vanguardia que, para mostrar que «tradición» quiere decir «progreso» —y no «inmovilismo»—, pretendía incluso que san Pablo, para formular tales verdades en sus epístolas, «había tenido que inventar». Se trataba sin duda de anexionar el «progreso» al cristianismo y alinear en una misma gloria a los apóstoles y a los inventores de máquinas, sueros y explosivos. No ser bastante inteligente para comprender a los escolásticos se llama «ser de su tiempo», y equivocarse así sobre las propias limitaciones erigiéndolas en norma es humildad, sin duda.

acomodarse a «nuestro tiempo»,[9] lo cual, necesario es ponerlo de relieve, es doblemente falso: primero porque el mahayana no ha sido fabricado por los hombres y no se preocupa de ser del agrado de un «tiempo» o de otro, y segundo porque constituye, para la humanidad a la que se dirige,[10] la forma definitiva del budismo, por tanto válido

9. Se puede constatar el mismo fenómeno en el mundo católico, como por lo demás en todas partes. Sin pensar en preguntarse cuál es el valor de ese pseudo-absoluto que se llama «nuestro tiempo», sin considerar sus tendencias, sus estructuras, sus situaciones, en suma, sin plantearse la cuestión de si un mundo sin Dios o enemigo de Dios puede ser aceptado como un mundo normal e incluso bueno, algunos dictaminan que es la religión lo que debe cambiar, lo que debe hacerse «social», existencialista y surrealista para estar «a la altura» de la humanidad actual; se desdeña por completo observar la cuestión en sentido contrario y según la relación normal de las cosas. Vivimos en un mundo sin medidas.

10. En lo que concierne a la escisión entre el budismo del norte y el del sur, y también a las vías diferentes —si no divergentes— que presenta el budismo en general, no podemos hacer nada mejor que citar las siguientes palabras de Honen, uno de los grandes santos del budismo japonés: «Encontramos en las numerosas enseñanzas que el gran Maestro (Buda) promulgó en el curso de su vida todos los principios sobre los que se basan las ocho escuelas budistas, las esotéricas y las exotéricas y el Gran Vehículo y el Pequeño Vehículo (*mahâyâna* e *hinâyâna*), o las doctrinas elementales adaptadas a la capacidad del común de los mortales lo mismo que las que están destinadas a los hombres capaces de alcanzar la Realidad. Desde entonces se han elaborado numerosas exposiciones y comentarios al respecto, como aquéllos de los que disponemos actualmente, con una multitud de interpretaciones diversas. Algunos exponen el principio del vacío perfecto de todas las cosas; otros nos llevan al corazón mismo de la realidad; otros establecen la teoría de que hay cinco distinciones fundamentales en la naturaleza de los seres animados; otros, por último, sostienen que la naturaleza de Buda se encuentra en todos. Cada una de estas escuelas pretende haber alcanzado el fin a través de su particular perspectiva y así se menosprecian recíprocamente, insistiendo cada una en que su propia perspectiva es la más profunda y la más perfectamente verdadera. De hecho, lo que afirman todas es exactamente lo que afirman los *Sûtras* y los *Shâstras*, y esto es lo que corresponde a las áureas palabras de Nyorai (el Buda) que, teniendo en cuenta la diversidad de las capacidades humanas, enseñaba en un momento una cosa y en otro momento otra, según las circunstancias... Basta que sigamos nuestras prácticas espirituales como las prescriben los *Sûtras*, y ellas nos ayudarán a atravesar el mar de muertes y nacimientos hasta la otra orilla...» (R. Ishizuka y H. Havelock Coates [comps.], *Hônen the*

hasta el fin del mundo y el advenimiento de Maitreya. Si nuestro tiempo, no a causa de su hipotética superioridad, sino, al contrario, a causa de su miseria, tiene necesidad de una cierta readaptación del Mensaje Eterno, ésta ha sido llevada a cabo hace mucho tiempo: el *jōdo* es la última palabra, providencial e infinitamente misericordiosa, de este Mensaje, y como se dirige a los más miserables, nada podría sobrepasarlo en actualidad. El hombre de nuestra época no puede tener ninguna originalidad espiritual distinta a un exceso de angustia, al que responderá por compensación una efusión secreta de gracias, con tal de que el hombre no se cierre a la Voluntad celestial que quiere salvarlo. La mayor de las miserias humanas es la negativa a abrirse a la Misericordia.

Buddhist Saint, Kyoto, 1949). El final de este pasaje evoca la célebre fórmula de los dos *Prajñâpâramitâ-hridaya-sûtras*: «Partido, partido, partido para la otra orilla, llegado a la otra orilla, ¡oh iluminación, bendita seas!» (*Gâte, gâte; pâragâte; pârasamgâte; bodhi, svâhâ*).

Capítulo 7

Observaciones sobre el enigma del *koan*

Todas las personas que se han ocupado, por poco que sea, del budismo zen saben que el *koan* es una fórmula intencionadamente absurda, destinada a provocar en quien la medita una especie de estallido liberador de la mente, contemplando ésta desde el punto de vista de su endurecimiento y de su ceguera. En múltiples ocasiones, el *koan* ha sido presentado de una forma más bien desafortunada: se pretende, no sin un toque de triunfo sobre el sentido común en general o la lógica al parecer «occidental» en particular, que el *koan* debe conferir una nueva visión del mundo y de la vida, lo que en sí carece totalmente de interés, o que el zen se identifica con la vida práctica más ordinaria, lo que no tiene relación con los valores espirituales. No decimos que estas afirmaciones o estos elogios no correspondan a alguna realidad, subrayamos simplemente que no son definiciones y que, si lo fueran, no servirían para darnos una idea profunda de la espiritualidad zen.

Es con toda evidencia insuficiente declarar que el *koan* tiene por objeto producir uno u otro cambio mental y que se llega ahí por su absurdo intrínseco; pues esta opinión no nos explica ni por qué un *koan* difiere de otro, ni por qué se ha realizado el trabajo de hacer una compilación de *koan*, obra tradicional que deriva su autoridad canónica del hecho de que los *koan* hayan sido planteados por los más eminentes maestros. Si para provocar la iluminación fuera sufi-

ciente con que un *koan* fuera absurdo, bastaría limitarse a decir que dos y dos son cinco y no habría necesidad de recurrir ni a un *koan* tradicional ni a un determinado *koan* mejor que a otro.

El hecho de que el *koan* no contenga intencionadamente una reflexión doctrinal metafísica y que sea imposible explicar verbalmente su significado, no implica que carezca absolutamente de sentido; no se hace meditar durante siglos a las gentes sobre puros y simples absurdos, y el carácter tradicional del *koan* lo mismo que su resultado en cuanto a la iluminación prueba que esta fórmula no es cualquier cosa. Pero si el *koan* no tiene un contenido doctrinal, ¿qué contenido puede tener? El carácter específico del zen, por una parte, y las respuestas de los maestros, por otra, indican este sentido: el *koan* expresa la experiencia espiritual de un maestro determinado en una forma simbólica —y voluntariamente paradójica— cuyo significado sólo es verificable por medio de la misma experiencia. En el momento de ese desgarro que es el *satori*, la iluminación,[1] el *koan* es súbitamente «comprendido», sus datos son identificados; y si un *koan* difiere de otro, no es porque el resultado del *satori* sea múltiple, sino porque sus aspectos lo son. Sin duda, el *koan* tiene forzosamente un sentido metafísico si es que tiene un sentido, o puesto que tiene un sentido; pero su razón suficiente es precisamente referirse al aspecto inexpresable de la experiencia del Despertar. Se podría objetar que en este caso el *koan* no tiene derecho a la existencia, es decir, que no tiene lugar en el lenguaje puesto que éste exige la inteligibilidad; la objeción es en sí pertinente, pero hay que dar sus derechos a la excepción, dado que la paradoja puede tener una función de elemento catalizador en la economía de *mâyâ*.

1. El *satori* no es la iluminación absoluta; es ya una *bodhi*, pero todavía no la *samyaksambodhi* de Buda. Si el estado profano está separado del Despertar como el círculo está separado del centro, el *satori* será la realización súbita del radio que, sin identificarse con el centro, es como su prolongación: en relación al estado profano, se puede decir que el *satori* «es» la iluminación en sí; la distinción entre los grados del Despertar no tiene sentido más que en el plano espiritual, no en relación con el mundo.

* * *

Estas consideraciones nos llevan a añadir algunas observaciones sobre las intenciones y los medios del zen en general. Lo que el zen pretende es la recuperación sobrenatural de la percepción de las cosas *sub specie aeternitatis* o en el «Eterno Presente»; sin posibilidad ni necesidad de salir de la relatividad, la inteligencia se encuentra en adelante enraizada en el Absoluto, existencial e intelectualmente a la vez. Pero el zen implica igualmente otra dimensión, complementaria de la primera: es el aspecto de «simplicidad» o «equilibrio», el retorno a la naturaleza primordial. El complemento del rayo y el estallido, o del *satori*, es la paz en la naturaleza de las cosas, tal como se revela en la calma del estanque que refleja la luna, o en la gracia por decirlo así contemplativa del nenúfar, o también en la elegancia apacible y precisa de la ceremonia del té. La sobriedad naturista y algo iconoclasta del zen no es un lujo vano: quien quiera reconducir la inteligencia humana a la «intuición de Eternidad» a que está destinada, y que ha perdido por su decadencia —su curiosidad dispersante y su pasión comprensiva—, debe igualmente reconducir el alma y el cuerpo a su simplicidad primordial desembarazándolos de las superestructuras ficticias de la civilización.[2] Lo uno no puede ser ajeno a lo otro: no hay contenido sin continente adecuado; la perfección del relámpago exige la del loto. En esta segunda dimensión, el zen ha podido aprovecharse del terreno preparado por el sintoísmo, lo mismo que se ha servido, en su primera dimensión, de la presencia del taoísmo. Lo que no debe hacernos perder de vista que todo estaba dado desde el

2. La posición de la meditación zen, el *zazen*, es reveladora a este respecto: rectitud e inmovilidad; equilibrio entre el esfuerzo y lo natural. El zen ha desarrollado una «cultura del gesto» que se extiende a diversos oficios, incluido el de armas, y también a toda clase de actividades decorativas y más o menos femeninas, que está en las antípodas del desaliño sincerista y falsamente «natural» de nuestro tiempo.

origen: por el gesto de Buda, por su sonrisa, por la flor que sostenía en su mano.

* * *

Cuando se parte de la idea sumaria —y únicamente centrada sobre una cierta eficacia— de que el mundo es impermanente y nada más, de que está compuesto de «categorías» o de «átomos» cambiantes y transitorios y de que sólo el nirvana posee la permanencia, se olvida extrañamente —a menos que se encuentre superfluo pensar en ello— que sería imposible escapar a la impermanencia, o incluso simplemente concebir la idea de impermanencia y liberación, si no hubiera un elemento de permanencia en lo impermanente, o de absoluto en lo relativo. Inversamente y *a priori*, es preciso que haya un elemento de relatividad en el Absoluto, sin lo cual lo relativo no sería, ni con mayor razón la noción de relatividad y la salida de lo relativo; esto es lo que muestra a su manera el símbolo *yin-yang*, al que nos hemos referido en numerosas ocasiones.

Ahora bien, este elemento de absoluto o de permanencia en el seno mismo de lo contingente o impermanente es precisamente nuestra propia esencia, que es «naturaleza de Buda»; recuperar nuestra propia naturaleza profunda es realizar la permanencia y escapar a la «rueda de las cosas». Es basándose en esta idea de inmanencia como el zen quiere despegarse, no de la tradición, claro está, pues es budista, sino de los conceptos en tanto que tales: su base es el hecho de que todo lo que ofrece la Revelación se encuentra *principialmente* en nosotros mismos. El zen enseña a sus discípulos, por medio de signos y actitudes, a percibir y transformarse en todo lo que constituye la razón de ser de las palabras, de las ideas, de la tradición.

No somos aristotélicos, pero es evidente que pensamos que Aristóteles es mil veces mejor que un zen falsificado y separado de sus raíces, privado así de su razón de ser y su eficacia; si insistimos en ello aquí es porque en el zen modernizante se pierde fácilmente de vista que el zen no es «ni con formas ni sin formas» y que comporta especialmente, al lado de la introspección rigurosa y de lo que po-

diamos llamar el culto de la vacuidad, una actitud de devoción, humildad y gratitud, al menos *a priori*,[3] que le es común con toda espiritualidad digna de este nombre.[4] En cualquier caso, un método espiritual no es una cosa de la que se pueda disponer libremente; en la medida misma en que es sutil o esotérico se transforma en veneno cuando no es practicado en el marco de las reglas canónicas, por tanto «en el nombre de Dios», como se diría en Occidente; en el caso del zen, este marco es ante todo el ternario «Buda-Ley-Comunidad» (*Buddha-Dharma-Sangha*). El zen es función de todo lo que implica este ternario, o no es.[5]

3. Esta reserva significa que las virtudes devocionales se reabsorben a fin de cuentas en una extinción interior que las supera sin ser sin embargo su opuesto; desde otro punto de vista, se puede decir igualmente que en zen las actitudes divergentes se encuentran próximas, al ser puesta cada cosa en su lugar.

4. Los monjes zen recitan *sûtras* cada mañana —lo que demuestra que están lejos de despreciar los textos—, luego la oración de Ta-Hui que contiene una serie de peticiones espirituales y materiales y que se dirige a «todos los budas y *bodhisattvas-mahâsattvas* del pasado, del presente y del futuro en las diez regiones (del Universo), y a *Mahâprajñâpâramitâ*», la *Shakti* del *Âdi Buddha* —*Vajradhara*— con el que es a veces identificado. Obsérvese igualmente que cada comida se acompaña de oraciones y que el edificio principal contiene una imagen de Shakyamuni.

5. Así pues, no hay ninguna relación entre el zen y las teorías de un Jung o un Krishnamurti, u otro psicologismo cualquiera.

Capítulo 8

Nirvana

Según un error comúnmente extendido en Occidente, la extinción espiritual, tal como la contempla por ejemplo el budismo —pues es con el budismo con lo que habitualmente se la relaciona—, representa una nada, como si fuera posible realizar algo que no es nada; ahora bien, una de dos: o bien el nirvana es la nada, y entonces es irrealizable, o bien es realizable, pero entonces debe corresponder a algo real. Lo que se olvida con mucha facilidad es que el Paraíso —por no hablar de la beatitud increada[1] que es el conte-

1. Según san Macario de Egipto, «las coronas y las diademas que recibirán los cristianos son increadas». Los teólogos de Occidente tienen tendencia a atribuir a tales expresiones únicamente un sentido poético, lo que es absurdo, pues los Padres no han hecho literatura; esta actitud se explica, sin embargo, por la postura adoptada por la teología occidental respecto a la gracia, en la que no ve, en última instancia, más que una cosa creada, mientras que la teología oriental reconoce en la gracia y en sus modos la «esencia divina», por tanto un carácter increado o divino. Es verdad que la teología latina no se ha equivocado enteramente al atribuir a la gracia un carácter creado, y en consecuencia la teología griega no llevará toda la razón al condenar el punto de vista occidental: la primera considera las cosas según una perspectiva propiamente cosmológica, por tanto «horizontal» y distintiva, mientras que la segunda las contemplará según una perspectiva metafísica, por tanto «vertical», esencial, sintética; en el primer sentido la gracia es creada, es decir, constituye una interferencia de la manifestación informal en la manifestación formal; en el segundo es increada, pues es la interferencia misteriosa de Dios en la manifestación como tal.

nido positivo del nirvana— puede ser considerado también como un aniquilamiento, al ser análoga la relación que hay entre las manifestaciones formal e informal con la que existe entre la manifestación como tal y la no manifestación;[2] por otra parte, como el Paraíso es forzosamente un reflejo de la beatitud divina —so pena de ser malo o incluso inexistente—,[3] no puede no representar en cada uno de sus aspectos un «menos» en relación a su prototipo divino, lo mismo que el mundo terrenal en que vivimos es necesariamente un «menos» en relación al Paraíso que es su prototipo celestial; si no fuera así, el mundo terrenal se confundiría pura y simplemente con el mundo celestial, como éste, si no fuera un «menos» respecto a Dios, se confundiría con

2. Si hay, de un grado de realidad a otro, paralelismo desde el punto de vista de los contenidos positivos, hay por otra parte analogía inversa desde el punto de vista de las relaciones: por ejemplo, hay analogía paralela entre la belleza terrenal y la Belleza celestial, pero hay analogía inversa en cuanto a sus situaciones respectivas en el sentido de que la belleza terrenal es «exterior» y la Belleza divina «interior»; o también, para ilustrar esta ley mediante símbolos, podemos recordar que, según ciertas enseñanzas sufíes, los árboles terrenales son reflejo de los árboles celestiales y las mujeres terrenales son reflejo de las mujeres celestiales (analogía paralela); pero los árboles celestiales tienen sus raíces arriba, y las mujeres celestiales están desnudas (analogía inversa, pues lo bajo se transforma en lo alto y lo interior pasa a ser exterior). Los tres grandes grados de realidad son: la manifestación formal (que comprende el plano grosero, corporal o sensible, y el plano sutil o psíquico), la manifestación informal (constituida por el espíritu universal, los ángeles supremos) y la no-manifestación (Dios, en su Esencia como en su Verbo).

3. No se podría objetar válidamente que el mal, puesto que existe, es igualmente un reflejo de Dios, pues primero no es en tanto que mal como lo es, sino únicamente en virtud de su realidad, por relativa que sea; y segundo, el hecho de que el mal por su simple existencia sea tal reflejo no impide de ningún modo que desde el punto de vista del contenido no lo sea. El mal, en consecuencia, es un reflejo de Dios sólo desde un único punto de vista, el de la existencia o el continente, mientras que el bien —el Paraíso por ejemplo— es tal reflejo desde dos puntos de vista a la vez, el de «lo que existe» o el contenido, tanto como, *a fortiori*, el de la existencia o el continente; hay pues un punto de vista desde el cual el mal no es de ningún modo un reflejo divino. Sólo lo que no existe no es un reflejo desde ningún punto de vista.

el propio Dios.[4] Resulta de esto que si se contempla la reabsorción del ser en Dios como una aniquilación,[5] en buena lógica se debe contemplar igualmente la reabsorción del ser terrenal en la existencia paradisíaca como un paso de lo real a la nada; e inversamente, si se considera el paraíso como una intensificación o exaltación de todo lo que en este mundo inferior es perfecto y digno de ser amado, se deberá igualmente considerar el estado de extinción suprema como una intensificación o exaltación de todo lo que, no ya en el solo mundo terrenal, sino en el universo entero, es positivo y perfecto. Se deriva de ello que se puede contemplar un grado superior de realidad —el de la manifestación informal o, más allá del universo, el de la no-manifestación—, bien desde el punto de vista del aspecto negativo que presenta forzosamente respecto al plano inferior en que se sitúa, y cuyas limitaciones niega, bien desde el punto de vista del aspecto positivo que en sí mismo implica y, en consecuencia, también —y *a fortiori*— respecto al plano inferior contemplado. Cuando Cristo dice que «en el Cielo nadie se desposa ni es desposado», se refiere al aspecto negativo que presenta la realidad superior vista desde el plano inferior; por el contrario, cuando el Corán habla de huríes y otras delicias paradisíacas, se refiere —como lo hace por otra parte todo simbolismo mitológico, el simbolismo hindú, por

4. Hay ahí una aplicación de la *Shahâdah*, el testimonio de fe islámico: «No hay más divinidad que La Divinidad» (*Lâ ilâha illâ 'Llâh*). En otros términos: no hay más realidad que la única Realidad; o también: no hay más perfección que la única Perfección. La frase de Cristo, «¿Por qué me llamas bueno? Sólo Dios es bueno», tiene el mismo sentido y se presta en consecuencia a las mismas aplicaciones cosmológica y metafísicas.

5. La distinción entre nirvana y parinirvana no viene a cuento desde el punto de vista en que nos situamos aquí; bastará recordar que el nirvana es la extinción en relación al cosmos y el parinirvana en relación al Ser; el nirvana se identifica, pues, con el Ser, según una concepción más bien iniciática y propiamente metafísica, puesto que un «principio» se representa como un «estado», y el parinirvana con el No-ser, es decir, con la quididad divina que, según la teología griega, «envuelve» al ser o que, según el sufismo, «hace caer todos los predicados» (*munqat el-ishârât*).

ejemplo— al aspecto positivo de la misma realidad superior; y esto permite comprender sin dificultad que es inconsecuente negar la existencia de las huríes (las *apsarâs* hindúes y las *dakinîs* budistas) y otras felicidades del paraíso, puesto que la existencia en este mundo inferior de felicidades análogas, y que por tanto permiten establecer el simbolismo en cuestión, demuestra precisamente la existencia de felicidades paradisíacas, lo mismo que un espejismo demuestra la existencia del objeto reflejado.

Todo lo que acabamos de decir permite entrever que cuando se está ante una enseñanza que parece mantener, en lo que concierne a la cima de toda realización espiritual, la distinción irreductible entre la criatura y Dios, no se tiene todavía derecho de concluir, en ausencia de otros criterios, que se trata de un punto de vista limitado, es decir, que no supera dicha distinción; pues ésta tiene, como toda posible distinción, su prototipo inmutable en el propio orden divino, a saber, la distinción —absolutamente fundamental en metafísica pura— entre el Ser y el No-ser,* o, por emplear el lenguaje de la teología oriental, la distinción entre las energías o procesiones (προόθοι) reveladoras y el sustrato (ὕπαρξις) impenetrable; o también, recurriendo al lenguaje sufí, la distinción entre las cualidades (*cifât*) o Nombres (*Asmâ'*) de Dios —únicos susceptibles de ser conocidos distintivamente— y la Quididad (*Dhât*) que se sustrae a toda penetración por una inteligencia individualizada, y por tanto a toda definición; es también, en otros términos, la distinción, siempre establecida en sentido ascendente, entre la Unicidad (*El-Wâhidiyah*) y la Unidad (*El-Ahadiyah*), expresando simbólicamente este segundo término la no-alteridad (el *advaita* de la doctrina hindú).[6] Si la criatura

* Utilizamos el término «No-ser», no en el sentido de privación sino de transcendencia del ser, como equivalente de *Sur-Être*, habitualmente utilizado por F. Schuon, y para el que otros traductores de este mismo autor han utilizado, más literalmente, el término «Sobre-ser». (*N. de los t.*)

6. Siendo el islam la doctrina de la Unidad por excelencia, en el sentido de que debe insistir más expresamente y también más exclusivamente en la Unidad, no podría designar la realidad suprema por un término que parece negar la Uni-

puede contemplar indirectamente un aspecto de Dios, es porque, en Dios mismo, que es la totalidad de Procesiones y Atributos, el Verbo contempla eternamente su Esencia, o, para expresarnos de otro modo, porque el Hijo contempla al Padre, aunque no haya, innecesario decirlo, ninguna medida común entre la relación de la criatura con el Creador y la del Hijo con el Padre. Como quiera que sea, si es legítimo identificar a los ángeles —que no son otra cosa que los reflejos directos y por tanto informales, o supraformales si se prefiere, de los aspectos o nombres divinos— con otros tantos Paraísos, es decir, con estados de Beatitud, será igualmente legítimo, *a fortiori*, identificar esos aspectos o Nombres divinos con estados o lugares de Beatitud, por tanto Paraísos, y de ahí la expresión *Jannat adh-Dhât*, «Jardín (Paraíso) de la Esencia» para designar la realización espiritual suprema.

* * *

La discusión sobre si los santos liberados son aniquilados en Dios o se mantienen separados de él carece por tanto de objeto, puesto que se reduce a saber si los Nombres divinos son distintos o indistintos en Dios; ahora bien, todo Nombre divino es Dios, pero ninguno de ellos es idéntico a los demás y, sobre todo, Dios no se reduce a ninguno de ellos. El hombre que «entra» en Dios no podría, de forma evidente, añadir nada a Dios, ni modificar nada de Él, puesto que Dios es plenitud inmutable; sin embargo, incluso el ser que ha realizado el parinirvana, es decir, que no está ya limitado por ningún aspecto divino exclusivo, sino que está «identificado» con la

---

dad como lo hace por ejemplo el término *advaita*, «no dualidad»; debe necesariamente dar al término de Unidad, y no a otro, ese sentido supremo y lo hace por una transposición que confiere a ese término el sentido de Absoluto. Por lo demás, la expresión no-dualidad encuentra igualmente su equivalente en el léxico musulmán, y es la fórmula «no tiene asociado» (*lâ sharîka lahu*) que, según la forma en que se la contemple, puede aplicarse tanto al No-ser como al Ser.

Esencia divina,[7] es todavía y siempre —o más bien «eternamente»— «él mismo», pues las cualidades divinas no pueden evidentemente no ser de alguna manera inherentes a la Esencia;[8] pueden, pues, extinguirse en ella, mas no perderse en ella. En una palabra, los santos «preexisten» eternamente en Dios, y su realización espiritual no es más que un retorno a sí mismos; y de una forma análoga, toda cualidad, todo placer terrenal no podría ser más que un reflejo finito de una perfección o una beatitud infinita. Por consiguiente, nada puede perderse; el simple hecho de que gocemos de algo demuestra que este gozo se encuentra infinitamente en Dios. Esto es lo que expresa el Corán (*sûrat el-baqarah*, 25) en estos términos: «Siempre que (los bienaventurados) reciben frutos (del Paraíso), dicen: "Hemos gustado esto antes"», es decir, tomamos conciencia de lo que hemos gustado (ante Dios, o en Dios) desde toda la eternidad.

Según una sentencia del Profeta Muhammad, «el mundo es la prisión del creyente y el paraíso del infiel»,[9] y según otra, «el Paraíso está poblado de ignorantes»; en un sentido análogo, el sufí Mu'adh Er-Râzî pudo decir que «el Paraíso del creyente es la prisión del sabio», lo que muestra bien que, si la liberación metafísica implica la extinción (*fanâ'*)[10] de toda cosa creada, no se deriva de ningún modo de ahí que el estado del ser «extinguido» sea una especie de nada; la verdad es exactamente lo inverso, pues toda cosa creada —paradisíaca o terrenal— es nada respecto a la Beatitud divina, o digamos respecto a Dios sin epíteto. Tras la extinción, o más bien correlativamente con ella, viene la permanencia (*baqâ'*): la reintegración del santo en su prototipo eterno, el Nombre divino, y por me-

7. Los débiles recursos del lenguaje humano —y diríamos incluso del pensamiento humano como tal— no permiten traducir las verdades transcendentes sin alterarlas parcialmente con contradicciones inevitables.

8. Si fuera de otro modo habría que admitir que el «Hijo» conoce cosas que el «Padre» ignora, lo que es absurdo.

9. La palabra «infiel» (*kâfir*) tiene aquí el sentido de «profano» o «mundano» y no el de «pagano».

10. Literalmente, la «desaparición».

dio de él en Dios; el término «permanencia» muestra que el estado del ser integrado en Dios es tan positivo como es posible, es decir, positivo sin límites; por eso Cristo pudo decir que él era la «Vida». Hay, entre dos grados de la Realidad, no solamente analogía, sino también inversión, tal como hemos visto: si el Paraíso es una vida porque su prototipo divino es Vida, y si, por la misma razón, la tierra supone también un cierto modo de vida —modo del que la vida celestial y, con mayor razón, la Vida divina es prototipo—, lo inverso es igualmente verdadero: el estado terrenal, lo mismo que el Cielo del cual es un pálido destello, es también muerte: lo es primero el estado terrenal en relación al cielo, y después tanto uno como otro en relación a Dios; pues si Dios es «el Viviente» (*El-Hayy*), nadie puede serlo fuera de Él.

* * *

Al representar el nirvana el paso del mundo a la Realidad divina o de la manifestación al Principio, se plantea el problema[11] de la continuidad —o discontinuidad— entre lo relativo y lo Absoluto; el panteísmo, concepción filosófica occidental, admite la continuidad, naturalmente «por abajo», de modo que se reduce en realidad a una especie de ateísmo que decora el mundo con el nombre de «Dios»; como quiera que sea, un panteísmo que engloba una especie de teísmo vago existe igualmente, bien entre teólogos «liberales», bien entre hindúes occidentalizados que deducen del simbolismo de sus Escrituras simplificaciones groseras. Esta supuesta continuidad entre Dios y el mundo, tal como ellos la conciben, no corresponde claro está a ninguna realidad; de otro modo, no podría haber ninguna discontinuidad en el mundo; ahora bien, la discontinuidad que se constata por todas partes no puede ser más que el reflejo de la que separa la manifestación del Principio o el mundo de Dios, y que sólo es aboli-

11. Entendemos por «problema» una cuestión que no puede ser resuelta por la razón, debido a la ausencia de datos que proceden, sea de la Revelación, sea de la Intelección.

da por la reducción ontológica —o espiritual— del primero de esos términos al segundo, o por la irradiación sobrenatural del Principio en el orden manifestado. En realidad, hay simultáneamente discontinuidad y continuidad entre lo relativo y lo Absoluto; es decir, hay continuidad en la discontinuidad y, desde otro punto de vista, discontinuidad en la continuidad. Es evidente que la discontinuidad no es concebible más que desde el punto de vista de la ilusión —el punto de vista de toda criatura como tal—, puesto que en la Realidad no hay nada que pueda ser discontinuo en relación a ésta; la discontinuidad viene dada, en consecuencia, por la propia manifestación, y se identifica en un cierto sentido con esta última.

En cuanto a la continuidad en la discontinuidad, no es sino la presencia del Principio en la manifestación, según los modos apropiados, pues «*Brahma* no está en el mundo»; lo que quiere decir que no está en él en tanto que *Brahma*, sino en tanto que reflejo, bien como *sattva* y *buddhi* (manifestación existencial e intelectual del «Espíritu Santo») —términos a los que corresponden, en el sufismo, los de *En-Nûr* y *Er-Rûh*— y sus manifestaciones particulares, los *avatâras* y los *yogîs*, bien como influencias espirituales —la presencia eucarística por ejemplo— de forma completamente general; estas realidades, aunque forzosamente de orden cósmico, son, sin embargo, *Brahma* —o *Allâh*— desde el punto de vista de la identidad esencial. La luz no es el sol, pero se identifica esencialmente con él y representa la presencia del sol en la tierra; aquí también hay discontinuidad y continuidad a la vez; la continuidad esencial no puede, sin embargo, abolir nunca la discontinuidad entre el Principio y la manifestación, pues esta discontinuidad subsiste independientemente de la continuidad contemplada, mientras que la continuidad presupone la exteriorización de Dios, por tanto la discontinuidad. El sol puede existir sin la tierra, pero la luz no puede existir sin el sol; la Realidad es independiente de la ilusión, pero el hecho de que ésta se encuentre unida íntegramente a la Realidad no supone de ningún modo la abolición de la absoluta transcendencia de ésta.

«En el Absoluto —dice Shri Ramakrishna— yo no soy, y tú no eres, y *Brahma* (en su determinación personal) no es, pues Él (el Ab-

soluto) está más allá de toda palabra y de todo pensamiento. Pero en tanto existe todavía algo fuera de mí (es decir, en tanto me encuentro en el plano de la conciencia individual), debo adorar a *Brahma* en los límites de mi razón, como algo que está fuera de mí mismo.» El hecho de que el hombre espiritual que ha alcanzado el nirvana pueda retornar a su modalidad individual, e incluso mantenerse paralelamente a su estado de identidad suprema,[12] demuestra precisamente que el nirvana, aunque implique extinción, no es una aniquilación, pues nada de lo que es puede dejar de ser.

* * *

Se plantea a veces la cuestión de cómo puede ser compatible la aparición sensible o la actividad en la tierra de un ser que posee la santidad suprema —la santa Virgen por ejemplo— con su estado póstumo que, siendo divino, está sin embargo más allá de toda determinación individual y en consecuencia más allá de toda forma; a esto hay que responder primero que la santidad es la desaparición en un prototipo universal: la Virgen, puesto que es santa, no puede no identificarse con un modelo divino del que será reflejo sobre la tierra. Este modelo divino es ante todo un aspecto o un Nombre de Dios, y se puede decir que la Virgen es, en su realidad o conocimiento supremo, ese aspecto divino; pero éste tiene forzosamente un primer reflejo en el orden cósmico o creado: es el «Espíritu», el *Metatron* de la cábala, *Er-Rûh* o los ángeles supremos en la doctrina islámica, y también la *Trimûrti* hindú, o más particularmente, puesto que se trata de la Virgen, el aspecto femenino y benéfico de la *Trimûrti*, por tanto Lakshmi, que es, en la cima de todos los mundos, la huella inmediata de la bondad y la belleza divinas; de esta huella

12. Si el nirvana fuera una nada, ¿cómo podría explicarse que un ser como Buda, no solamente haya vuelto a la conciencia humana después de los estados puramente contemplativos, sino que incluso haya podido manifiestamente mantener ese estado propiamente nirvánico de manera permanente, y también, por tanto, en el estado de conciencia terrenal?

derivan todas las belleza y bondades creadas, o en otros términos, es a través de esta huella como Dios comunica al mundo su bondad y su belleza.

La Virgen María es, pues —en lo que se puede llamar, refiriéndolo a su existencia humana, su estado póstumo—, creada e increada a la vez, cualesquiera que puedan ser las limitaciones que la teología exotérica debe imponerse aquí por razones de oportunidad, y que no vamos a tener en cuenta puesto que nuestro punto de vista es esotérico; como quiera que sea, aunque el exoterismo no puede, sin entrar en contradicciones insolubles, reconocer la realidad divina de María —y la reconoce al menos implícitamente cuando, por ejemplo, define la Virgen como «Corredentora», «Madre de Dios» o «Esposa del Espíritu Santo»—, le es, sin embargo, posible, sin correr el riesgo de formulaciones malsonantes, reconocer que la Virgen es creada antes de la creación, lo que equivale a identificarla con el Espíritu universal considerado más particularmente en su función femenina, maternal, benéfica.

Esta huella divina en la manifestación supraformal o luminosa implica también, por repercusión cósmica, una huella psíquica —o más bien psíquico-física, puesto que lo corporal puede siempre salir y reabsorberse en lo psíquico de lo que no es en última instancia más que un modo—, y es esta huella psíquica lo que María es en su forma humana; por eso, cuando los prototipos universales se manifiestan en esa parte de la humanidad para la que María ha vivido sobre la tierra, lo harán a través de la forma psíquica,[13] por tanto individual y humana, de la Virgen; esta forma puede siempre reabsorberse en

13. En otras partes de la humanidad, el mismo prototipo —divino y angélico a la vez— tomará las formas apropiadas al ambiente respectivo; aparecerá con frecuencia con los rasgos de una hermosa mujer, como es el caso en las apariciones de la *Shekhînah* en el judaísmo, de *Durgâ*, «la Madre», en el hinduismo, de *Kwan-Yin* o de *Târâ*, en Extremo Oriente; lo mismo ocurre también en las tradiciones de los indios sioux; el Calumet —instrumento sagrado por excelencia— fue traído del cielo por *Ptesan-Win*, una joven celestial maravillosamente bella y vestida de blanco. Pero el Principio misericordioso puede tomar también —cuando hay analogía inversa, no paralela— una forma masculina, por ejemplo la de

sus prototipos,[14] como el cuerpo puede reabsorberse en el alma y como el prototipo creado —el «Espíritu» en su función de Misericordia— puede reabsorberse en el prototipo increado, que es Belleza, Beatitud y Misericordia infinitas de Dios.

Krishna o el *bodhisattva* Avalokitêshvara —asimilado por otra parte a *Kwan-Yin*, «Diosa de la gracia», en el budismo chino—, o también, en el islam, la forma del Profeta, uno de cuyos Nombres es precisamente «Misericordia» (*Rahmah*). No olvidamos añadir que estas manifestaciones de la Misericordia tienen también a veces un aspecto terrible, conexo al de pureza. Volviendo a la santa Virgen, podemos decir lo siguiente: la Virgen es coeternamente en Dios, sin lo cual habría en el mundo perfecciones de las que el Creador carece; está en el mundo de dos maneras: primero en tanto que «Sustancia esencial» o *Materia prima* (la divina *Prakriti* de la doctrina hindú), y segundo en tanto que «cualidad divina» (por tanto aspecto de *Purusha*, principio masculino del acto creador) o de «Nombre divino»; es, pues, la Belleza, la Pureza, la Misericordia de Dios; pero está también, por eso mismo y *a fortiori*, presente en el Espíritu divino manifestado o creado, siendo su Belleza misericordiosa, pero también su Pobreza severa; por último, está encarnada en María —y en otras formas humanas: lo único deviene forzosamente múltiple desde el momento en que se manifiesta en el plano formal, pues de lo contrario aniquilaría ese plano— y puede aparecer, gracias a su nueva forma individual y psíquica, incluso en el plano corporal.

14. Utilizamos el plural porque toda perfección deriva de dos prototipos principales, uno cósmico o angélico y otro divino.

Capítulo 9

Cristianismo y budismo

El cristianismo y el budismo presentan ciertas analogías notables que resultan tanto más sorprendentes cuanto que estas dos formas tradicionales aparecen, desde otras perspectivas, como muy diferentes una de otra, hasta el punto de que se ha podido calificar al budismo de «religión atea», definición absurda, pero comprensible viniendo de hombres que se hacen una idea casi exclusivamente antropomórfica de Dios. En realidad, la divinidad se encuentra concretada en Buda como lo está en la persona de Cristo: uno y otro aparecen, en efecto, en un modo expresamente sobrehumano, transcendente, divino; el «reino» de Buda, como el de Cristo, «no es de este mundo»; contrariamente a lo que fue el caso de otros *avatâras*,[1] Cristo y Buda no son ni legisladores ni guerreros, sino predicadores errantes; Cristo frecuenta a los «pecadores» y el Buda a los «reyes», pero lo hacen como extraños y sin mezclarse orgánicamente en la vida de los hombres. Sus doctrinas respectivas se caracterizan —no obstante la universalidad que implican y que no admite ninguna limitación— por un espíritu exclusivo de renuncia, espíritu monásti-

1. Pensamos aquí en Shri Rama y en Shri Krishna, dos grandes guerreros que vivieron exteriormente la vida del mundo, y también, en lo que atañe al mundo semítico, en Abraham, Moisés y Muhammad. La universalidad de la santidad implica que ésta pueda revestirse de los modos más divergentes.

co o eremítico se podría decir, por tanto en un cierto sentido asocial si se hace abstracción de la caridad que parece aquí reemplazar a toda ley, pero que en realidad no podría prácticamente compensar la ausencia de una legislación propiamente dicha; en una palabra, estas doctrinas no contemplan este mundo inferior como posible soporte positivo de la vía espiritual, sino que lo rechazan como un obstáculo; es decir, que lo contemplan no desde el punto de vista de su simbolismo que religa toda cosa esencial, cualitativa o verticalmente al prototipo divino, sino únicamente desde el de su carácter de manifestación, de creación, por tanto de no divinidad, imperfección, corruptibilidad, sufrimiento y muerte.

Otra analogía sorprendente reside en el hecho de que ambas religiones surgieron de otras a las que abolían y en relación a las cuales aparecerán por tanto como heterodoxas,[2] lo que no les impide, claro está, ser ortodoxas desde el punto de vista de su verdad intrínseca; tanto para el cristianismo como para el budismo, la religión anterior representa simbólicamente el papel de «letra muerta»; de ahí, en el primero, el rechazo de la ley mosaica, y, en el segundo, el rechazo del Veda. El subjetivismo de estas negaciones se explica por el oportunismo evidente y necesario de toda perspectiva específicamente iniciática y, por tanto, ante todo, metódica; en el cristianismo, la negación tendrá un carácter místico, mientras que en el budismo revestirá una apariencia racional; esto no implica, sin embargo, el menor carácter racionalista, sino que marca por el contrario, a su manera, la espontaneidad y la indiferencia del Intelecto en relación a las formas. El nuevo *avatâra*, lejos de pasar inadvertido en la civi-

2. El gran Shankara no contempla, en el budismo, más que su aspecto extrínsecamente heterodoxo; portavoz providencial e inspirado del hinduismo, no tenía —como tampoco la propia tradición hindú— por qué tener en cuenta la ortodoxia intrínseca de una doctrina de la que no tenía ninguna necesidad. De forma completamente general, es siempre ilógico exigir de una autoridad tradicional un conocimiento científicamente objetivo de una religión ajena, puesto que ésta no reviste, en este caso, más que un valor simbólico; es, pues, legítimo dar la razón a Shri Shankara admitiendo siempre el budismo en sí mismo.

lización-madre, deja en ella una huella profunda, pero más o menos externa; en la civilización judía, la huella dejada por Cristo es particularmente importante, puesto que el judaísmo pierde en lo sucesivo su centro y en consecuencia un aspecto esencial de su cohesión; del mismo modo, el advenimiento del Buda marca un giro en la historia de la civilización hindú, aunque eso no sea de ningún modo en detrimento de la continuidad tradicional o espiritual.

Pero la analogía más profunda entre estas dos formas de la Revelación universal está en el hecho de que, tanto una como otra, poseen —en principio y *grosso modo*— un carácter íntegramente iniciático, y no *a priori* exo-esotérico como el judaísmo y el islam; sin embargo, por paradójico que pueda parecer a primera vista, es en este carácter común donde reside también la más importante divergencia entre las religiones cristiana y budista;[3] en el sentido de que, si su naturaleza intrínseca es semejante desde el punto de vista antes considerado, las consecuencia extrínsecas de esa naturaleza difieren por completo, un poco como las soluciones de una misma dificultad pueden variar según las circunstancias. La dificultad reside en el hecho de que, iniciáticos en su estructura, el budismo y el cristianismo debían hacer frente, no a las solas necesidades espirituales de una élite, sino a las múltiples exigencias de una colectividad humana total, por tanto de una sociedad que cuenta con las inteligencias y las aptitudes más diversas;[4] si hay ahí una contradicción, era sin embargo inevitable, y es ella la que constituye precisamente la particularidad de las dos religiones. Éstas debían pues, una y otra, conciliar su carácter de vía espiritual con las exigencias de

3. Hacemos abstracción aquí de la divergencia doctrinal que resulta de las diferentes concepciones del Absoluto, pues el cristianismo lo concibe como «ser» y el budismo como «estado»; estos dos términos no tienen aquí, es evidente, más que un sentido completamente provisional, pues «Dios» —en el sentido apofático— está más allá del Ser y el parinirvana no es en absoluto un «estado», puesto que ya no hay en él individualidad.

4. Por eso Buda pudo decir: «Tres cosas brillan abiertamente: el sol, la luna y la doctrina del Perfecto». Estas palabras se refieren igualmente a la forma tradicional de la que hemos hablado anteriormente.

un equilibrio colectivo: el cristianismo no podía hacer otra cosa que velar el carácter esotérico de sus dogmas y sacramentos declarándolos «insondables» y calificándolos de «misterios»; pero la dificultad no estaba resuelta más que en apariencia y, en realidad, no se había hecho más que echar hacia atrás los límites; la reacción de los «puercos» y de los «perros» debía producirse antes o después y, de hecho, la «sabiduría según la carne» acabó por invadirlo todo y triunfó bajo la forma de ese paganismo desenterrado que se conoce como «Renacimiento» para llegar, a través de una serie de subversiones secundarias, a la extrema negación de todo lo que es «misterio».[5] En cuanto al budismo, éste pudo evitar un destino semejante gracias a la apariencia racional —y no mística— de su doctrina; esta apariencia era eminentemente adecuada para neutralizar *a priori*, y de algún modo en el germen, la reacción que, visto que el budismo no posee exoterismo propiamente hablando, se habría fatalmente producido sin esta previsión; «apariencia racional» hemos dicho, ya que es evidente que el «razonamiento» budista, exactamente como el «misterio» cristiano, es en sí mismo no una elaboración mental, sino un símbolo destinado a transmitir una sabiduría «según el Espíritu»; tal sabiduría no está sometida a las contingencias de la inteligencia humana, sino que las supera en la absoluta plenitud de la verdad pura.

* * *

El cristianismo y el budismo, como hemos dicho, debieron rechazar las religiones de las que respectivamente habían surgido; pero han hecho accesible su legado espiritual a muchos pueblos extraños, y esto en virtud precisamente de ese rechazo, si podemos expresarnos

5. Hay una prefiguración de este destino del cristianismo en el hecho de que Cristo mismo dio a Judas el trozo de pan antes de designar al traidor; esto indica el carácter necesario y providencial de lo que, en el cristianismo, podría aparecer como una deficiencia fortuita.

de esta manera un tanto paradójica. Lo que había mantenido apartado al monoteísmo de la humanidad no judía —no hablamos más que de aquélla que estaba por su naturaleza destinada a adoptarlo— era una legislación sagrada que, dispuesta según las necesidades exclusivas del pueblo judío, perdía su razón de ser en otros medios étnicos y no podía por este hecho transmitir el monoteísmo universal; ahora bien, ni la idea monoteísta ni el mesianismo podían quedar ligados al solo pueblo de Israel.[6] Del mismo modo, ni la idea de la liberación por el conocimiento, ni la de transmigración que le va unida podían permanecer como patrimonio exclusivo del mundo hindú, pues respondían también a necesidades de pueblos extraños a la India; sin embargo, éstos no tenían por el contrario ninguna necesidad del sistema de castas, sistema acorde con las condiciones particulares de la humanidad hindú,[7] pero inútil e inaplicable entre los pueblos amarillos y superfluo en la comunidad budista primitiva, cuyo carácter, como hemos dicho, era iniciático y no social.

Se objetará, quizá, que esta función de universalización de una idea hasta entonces comprimida en una forma no susceptible de expansión no es particular del budismo y el cristianismo, sino que atañe especialmente también al islam; sin embargo, el caso del islam es diferente, ya que si es verdad que el islam universaliza una idea que sin su intervención no hubiera conocido toda la expansión de la que era capaz, de ningún modo se presenta, por el contrario, como una extracción iniciática de las religiones con las que se emparenta, sino

6. Es sabido lo que dice san Pablo de la circuncisión «en el espíritu» que opone a la de «la carne». El rechazo, por parte de Buda, de las castas «en la carne» y su sustitución por las «del espíritu» no tiene otro significado; del mismo modo, el islam reemplaza el «bautismo de los hombres» por el «de Dios» (*sibghatu 'Llâh*). Las heterodoxias exhiben a menudo, por necesidad de compensación y por hipocresía, una actitud análoga, pero sin poder justificarla por una verdad y una fuerza espirituales intrínsecas; en efecto, las herejías dependen siempre, de una forma negativa, de las verdades que niegan; el error no es más que una sombra y una sombra no tiene existencia independiente.

7. Ha habido otras civilizaciones que tenían sistema de castas, pero aquí no se trata, de hecho, más que de las castas del hinduismo.

más bien como una síntesis exo-esotérica, o una especie de abrahamismo cristiano si se quiere. El islam se distingue en consecuencia del cristianismo y del budismo, aparte de otras diferencias que ahora no vienen a cuento, por el hecho de poseer un exoterismo revelado como tal, y no solamente adaptado *a posteriori*; pero se diferencia también por el hecho de haber sido revelado paralelamente a las formas que a su manera sintetiza y no a partir de ellas, como es el caso del cristianismo y el budismo, cuyos fundadores eran respectivamente judío e hindú.

* * *

Como decíamos anteriormente, la compasión o la caridad, o más bien su acentuación particular, es uno de los rasgos que unen a budismo y cristianismo. Es preciso, sin embargo, guardarse de confundir esta verdad con una actitud vaga y blanda, es decir, de ver ahí un sentimentalismo que vuelve ciego a las diferencias objetivas de los fenómenos o un «psicologismo» que reduce toda culpabilidad a nada; pues una cosa es no saber distinguir un lobo de un cordero y otra hacer esta distinción en el plano de las contingencias, viendo siempre la unidad ontológica de los opuestos y absteniéndose de entrar en el callejón sin salida de las ilusiones pasionales y en el engranaje de las acciones y reacciones concordantes. Como en el caso de la ley de Cristo —que exige amar al enemigo y poner la mejilla izquierda—, para el budista se trata en el fondo de superar el plano de los contrastes afectivos, y esto en razón de una realidad —o de la Realidad— que contiene todo y que se sitúa más allá de todo; el cristiano diría: «por el amor de Dios». Es un pernicioso error creer que la serenidad es ciega y niveladora; por el contrario, no tiene valor más que en virtud de su lucidez: no «resistir al malvado» no tiene sentido más que a condición de que nos demos cuenta, en un cierto plano que nos concierne incontestablemente en tanto que seres vivos, de que ser malvado es algo distinto a ser bueno. Hay pocas cosas tan sofocantes como esos esfuerzos sentimentales que tienden a «no ver en todas partes más que el bien» o a «no ver el mal más que en uno mismo», en de-

trimento de la verdad y en perjuicio del equilibrio humano; pues así como la generosidad no tiene valor más que en el fuerte, del mismo modo la percepción de la unidad no tiene sentido más que en quien es capaz de discernir la diversidad. La caridad en el sentido en que aquí hablamos consiste en tratar de descubrir en aquellos a los que juzgamos las cualidades que realmente poseen y no en atribuirles ciegamente cualidades que les son extrañas, o que no compensan en nada sus defectos, puesto que la caridad no vale, de hecho, más que por su contenido; no es nada fuera de la verdad. Es un ultraje a la inteligencia abolir nuestro juicio por el solo placer de persuadirnos a nosotros mismos de nuestra caridad; es verdad que tal comportamiento puede tener un significado ascético, si las circunstancias lo permiten, pero en este caso no está desprovisto de un cierto egoísmo.

Y esto es importante: una actitud exterior, cualquiera que sea su utilidad, es siempre una aproximación, no una totalidad; tiene el valor de un símbolo y de una clave, no de una adecuación rigurosa, porque de lo contrario la hipocresía no sería posible: si el simbolismo escriturario no hay que tomarlo «al pie de la letra», tampoco hay que hacerlo con las exteriorizaciones morales, pues también aquí «el espíritu vivifica y la letra mata». La caridad budista es ante todo una perspectiva espiritual, es por tanto transcendente en relación a sus formas eventuales.[8] El *Tathâgata* no tiene ningún vicio, ciertamente, pero está igualmente por encima de las virtudes.[9]

Amar indistintamente todo ser es amar el Ser indistinto en todo, es pues amar lo divino o el vacío del que surge toda criatura, y es amar en ésta el centro en que deja de ser ella misma y donde no hay ya más que «Sí mismo», sin virtud ni vicio ni ninguna otra de-

8. La prueba es que los budistas no han tenido la idea de abolir la pena de muerte, idea insensata y criminal por otra parte, surgida del «psicologismo» contemporáneo, que olvida la caridad respecto a la sociedad y también, en última instancia, respecto al propio condenado.

9. En tanto que propiedades distintivas e ilusoriamente conscientes. La imitación satánica de esta sabiduría sería declararse independiente de las virtudes que no se posee.

terminación. Pero conviene distinguir netamente entre una visión unitiva de los seres debida a una realización espiritual y una actitud mental que quiere anticipar esta realización por medio de sentimentalismos y espejismos.

Puesto que estamos en este tema, no será inoportuno resumir sucintamente la doctrina monoteísta[10] de la caridad humana, ya que esta doctrina se desdibuja en la conciencia de la mayoría para dejar sitio a conceptos sociales que no tienen ninguna relación con la verdad tradicional:[11] lo que cuenta ante el Absoluto y respecto a nuestros fines últimos es una caridad que se ejerce en función del «amor a Dios» y que se acepta por ese mismo amor; pues la vida humana no tiene otro sentido, ni para el que da ni para el que recibe.[12] Puede ocurrir, sin embargo, que la caridad se ejerza por amor a Dios, pero con alguien que no la aprovecha con vistas a Dios, como puede ocurrir que alguien ejerza la caridad sin amor a Dios, pero con alguien que se aprovecha espiritualmente de ella; en ambos casos, el beneficio no está más que de un lado y la otra parte no habrá sido más que un instrumento del destino. ¿Quiere esto decir que sólo hay que ejercer la caridad con quien se supone que se aprovechará de ella para sus fines últimos? Si la alternativa se plantea, sí; de otro modo, no; pero incluso en el caso de una posible elección, se ejerce la caridad con el «increyente» cuando parece posible curar su alma y a condición de que el «creyente» necesitado no se encuentre dañado en un interés vital, o también cuando la necesidad del «increyente» sea de un orden más importante que la del «creyente» y el acto de caridad no perjudique a quien lo realiza.

10. Y universal cuando se hace abstracción de una cierta terminología, y teniendo en cuenta las circunstancias que actualizan el problema.

11. De hecho, este tipo de confusiones se produce por todas partes, tanto en Oriente como en Occidente.

12. Lo mismo en lo que atañe al trabajo; lejos de constituir un mérito en sí, no resulta meritorio más que a condición de ser realizado por amor a Dios, lo que implica que sea tan bien hecho como sea posible y que su contenido cuando se trata de un trabajo de arte transmita algo de la verdad, del espíritu, de lo que da sentido a la vida.

Otro punto a poner de relieve es el siguiente: ni la pobreza ni la enfermedad ni cualquier otra miseria suponen ante Dios ningún «derecho» a la impiedad, por más que esto desagrade a los demagogos religiosos, que, bajo la presión del medio materialista y ateo, admiten este tipo de chantaje; el amor al divino es un «imperativo categórico» que, viniendo del cielo, no puede no tener en cuenta los límites de nuestra naturaleza o de nuestra responsabilidad y que, en consecuencia, no podría depender *de jure* de ninguna condición social o económica. La exigencia de reconocer el Absoluto es en sí misma absoluta, concierne al hombre como tal y no al hombre en una determinada condición;[13] es incluso un aspecto fundamental de la dignidad humana —y ante todo de la inteligencia que constituye al hombre— aceptar la verdad porque es verdadera, y por ninguna otra razón.

* * *

Esto nos lleva a poner de relieve otra analogía, a saber, el hecho de que ni el cristianismo ni el budismo poseen una lengua sagrada, por tanto única, lo que se deriva también del carácter particular y de algún modo excepcional de estas dos religiones; en efecto, se basan menos en un libro revelado que en un modo más directo o más concreto, más inmediatamente tangible: el cuerpo mismo del Hombre-Dios que ofrece una participación, por decirlo así, consustancial al Verbo. Este cuerpo sagrado ha tomado en el cristianismo la forma de la Eucaristía y en el budismo la de la imagen sacramental del

13. Lo que hace inverosímil la religión —en ausencia del deseo de comprenderla— no es por otra parte un determinado «nivel de vida», sino el ambiente cientificista-maquinista que hace la pobreza más odiosa que nunca y que quita al trabajo toda cualidad de arte, todo sentido inteligible, todo carácter humano y, por tanto, toda satisfacción. Es preciso reconocer que el carácter anormal y antihumano del industrialismo proporciona una cierta excusa para el materialismo de las víctimas —pobres o ricos— de este estado de cosas, pero esta excusa sólo puede ser muy relativa, siendo el hombre lo que es.

Bienaventurado; esta imagen procede de la sombra misma de Buda,[14] y ha sido dejada por éste como un «recuerdo»[15] a su posteridad espiritual, por tanto como un medio de gracia; en consecuencia, la apariencia corporal de Buda se considera una enseñanza al mismo nivel que la doctrina,[16] y esto explica la posición central de la imagen sagrada en el sistema budista: la contemplación de la imagen revelada de Buda es, en efecto, como la comunión cristiana, una absorción del cuerpo sagrado del Dios manifestado.[17] No hay que esperar, claro está, una analogía rigurosa entre esta Imagen y la Eucaristía, pues las perspectivas siguen siendo a pesar de todo muy distintas, ya

14. El *Chitralakshana*, canon indo-tibetano del arte pictórico, atribuye el origen de la pintura a Buda, lo que es muy significativo; se recordará que el arte sagrado del cristianismo, el de los iconos, se remonta a san Lucas y a los ángeles. Como ya hemos dicho anteriormente, la tradición budista habla también de una estatua de madera de sándalo que el rey Prasenajit de Shrasvati (o Udayana de Kausambi) habría mandado realizar en vida de Buda, y del que las estatuas griegas de Gandhara han podido ser copias superficiales o decadentes. Como quiera que sea, la fuente espiritual de las estatuas sacramentales del Bienaventurado es la misma que la de las pinturas y, en todo caso, el rigor simbólico de las formas y proporciones de la escultura sagrada budista excluye la hipótesis de un origen griego de este arte, aunque no es imposible que los griegos hayan proporcionado algunos elementos formales secundarios.

15. Se recordará aquí las palabras de Cristo cuando la institución del sacramento eucarístico: «Id y haced esto en memoria mía». En el sufismo, la invocación «eucarística» de un Nombre divino, en cualquiera de sus formas, se llama «recuerdo» (*dhikr*); en el budismo también; invocar a Buda es «acordarse de Buda» (*Buddhânusmriti*).

16. Tao-tch'o, en su obra titulada *An-lê-tsi* («El libro de la paz y la felicidad»), que es una de las principales fuentes de la doctrina del País puro, dice, citando un *sûtra*: «Todos los budas salvan a los seres de cuatro maneras: 1) Por la enseñanza oral del budismo, tal como se cuenta en las doce categorías de las Escrituras budistas. 2) Por sus rasgos físicos de belleza sobrenatural. 3) Por sus poderes maravillosos, sus virtudes y sus transformaciones. 4) Por sus nombres que, cuando son pronunciados por los seres, apartan todos los obstáculos y aseguran el renacimiento en la presencia de Buda» (Daisetz Teitaro Suzuki, *Ensayos sobre budismo zen*).

17. El *darshan* hindú —la contemplación de santos personajes— es del mismo orden.

que en la Eucaristía es el aspecto de Presencia el que prevalece sobre el aspecto del símbolo, mientras que en la imagen de Buda es esencialmente a través de la forma simbólica como se comunica la Presencia real. Pero volvamos a las lenguas litúrgicas de las dos religiones: lo que importa casi exclusivamente en los textos budistas y cristianos es el sentido del texto y no la lengua que lo traduce, puesto que no es esta lengua la que constituye la materialidad sagrada de la Revelación; por lo demás, el papel que juega en el cristianismo el «don de lenguas» permite entrever que la diversidad de las lenguas litúrgicas, afirmada ya por las tres inscripciones —hebrea, griega y latina— de la cruz, tiene un significado positivo en el sentido de que marca a su manera la universalidad de la Nueva Alianza. En todas las demás formas tradicionales, por el contrario —excepto en el budismo—, la lengua de la Revelación es como la carne sagrada de la palabra divina; es, pues, el «Cuerpo del Buda» como también el «Verbo hecho carne»; y si un libro como el Corán no puede ser leído en una lengua distinta a la de la Revelación es por una razón análoga a la que impide que las especies eucarísticas estén hechas de materia distinta a la que prescriben las iglesias o que las imágenes sacramentales de Buda se elaboren al margen de las reglas estrictamente establecidas.

Los cuatro dones divinos legados por el Buda son: la doctrina de la Liberación, el símbolo visible del Bienaventurado, su Potencia espiritual —o su Bendición— siempre presente, y por último su Nombre salvador. Reencontraremos estos dones en Cristo bajo las formas siguientes: la doctrina de la Redención y el amor, la Eucaristía, el Paráclito, y por fin el Nombre salvador de Jesús, tal como es invocado en el hesicasmo. Estos cuatro dones emanan según la enseñanza budista de «todos los budas», y deben encontrarse en formas apropiadas en todos los mensajeros divinos.[18]

18. El Nombre «celestial» de Muhammad es *Ahmad*; cuando se suprime la letra m (*mîm*), que es la de la muerte (*mawt*), queda el nombre divino *Ahad*, «Uno». El Profeta ha expresado su identidad con Dios por los *ahâdîth* siguientes: «Yo soy Ahmad sin *mîm*»; «Yo soy árabe sin *ayn*»; «Quien me ha visto, ha visto a

Para terminar, resumiremos la función o el papel del budismo y el cristianismo en los términos siguientes: tanto uno como otro han debido rechazar exteriormente la forma de la que —desde el punto de vista de la expresión formal, no desde el de la Revelación—[19] habían salido; uno y otro se presentan como esencia espiritual o específicamente iniciática de la religión precedente, que ha llegado a ser más o menos literalista o farisaica, al menos de una forma transitoria y por lo demás providencial; por último, tanto uno como otro han adaptado dicha esencia a las necesidades de una existencia religiosa autónoma y por tanto integral, permitiendo así una expansión y una irradiación de tesoros espirituales que supera con mucho las posibilidades de los marcos primitivos.

Dios» (*El Haqq*, «La Verdad»). En el segundo *hâdîth*, la palabra «árabe» (*arabî*) se transforma en «mi Señor» (*Rabbî*) por la supresión de la letra *ayn*, que es la de la «servidumbre» (*ubûdiyah*, de *abd*, «servidor»), es decir, la de la existencia cósmica, relativa, irreal. El Profeta dice también: «Quien conoce su alma, conoce a su Señor»: en este *hadîth*, la verdad expresada en los otros tres se convierte en una verdad general y, por tanto, en una regla espiritual de primer orden relativa a la realización de «Dios en nosotros».

19. Una Revelación no procede, como tal, más que de Dios: sin embargo, así como el hombre, aun no siendo creación de sus padres, les toma prestados elementos constitutivos de su forma terrenal, lo mismo la religión, aun no siendo creación de un ambiente humano, debe sin embargo tomar de él ciertos elementos de orden formal.

Capítulo 10

El misterio del *bodhisattva*

El budismo se relaciona en un cierto sentido, y muy paradójicamente puesto que es no teísta, con las religiones semíticas, en el sentido de que su punto de partida es función de un punto de vista humano más que de la naturaleza metafísica de las cosas; en efecto, decir que la existencia no es más que sufrimiento y que el Absoluto es la cesación del sufrimiento y que la perfección humana es la «compasión por todos los seres animados», es abrir una perspectiva conforme a nuestra situación humana y a nuestros intereses últimos, ciertamente, pero no es dar la definición más directa posible de «lo que es», por decirlo así, pensando a la vez en el Universo manifestado y en aquello que lo supera. La constatación que acabamos de hacer no tiene por qué molestar, lógicamente, a los budistas,[1] y esto por dos razones: primero, porque no ignoran que las doctrinas de los Budas son sólo «espejismos celestiales» destinados a coger, como en una gigantesca red de oro, criaturas sumidas en la ignorancia, el dolor y la transmigración, y que es en consecuencia el interés de las criaturas, y no la aseidad del universo, lo que determina la forma forzosamente contingente del mensaje; segundo,

1. Como tampoco el antropomorfismo de las Escrituras semíticas puede molestar a cabalistas, gnósticos y sufíes.

porque el budismo, en el marco de su propia sabiduría, va más allá de la «mitología» formal o de la «letra» y transciende a fin de cuentas todas las articulaciones humanas posibles, realizando así un desinterés contemplativo insuperable, a ejemplo del vedanta, el taoísmo y las doctrinas análogas.

Por tanto, la pregunta que Shakyamuni habría podido plantearse —si hubiera tenido que plantearse alguna— es la siguiente: «¿Cuál es la forma más eficaz de comunicar la verdad salvadora a los hombres —o a determinados hombres— de los últimos tiempos?», y no: «¿Cuál es la formulación más adecuada —o la menos inadecuada— de la naturaleza metafísica de las cosas?». Ni el vedanta ni el neoplatonismo implican la posibilidad de dirigirse eficazmente a todos y servir de vehículo a una tradición integral, lo que no es por lo demás su objetivo; pero el budismo quiere y debe comportar esta posibilidad, no puede, pues, no presentarse a primera vista como un *upâya*, un «medio provisorio» con vistas a un fin ante todo caritativo, en el sentido más amplio y más completo de la palabra; los budistas —insistimos en ello de nuevo— están tanto mejor capacitados para reconocerlo cuanto que están muy lejos, en el zen especialmente, de pretender que la Verdad nirvánica pueda encerrarse a título definitivo en el molde de una dialéctica cualquiera. Resulta, sin embargo, de esta situación general —aparte de las variaciones en la terminología— una cierta dificultad para hablar del conocimiento de forma que se satisfaga a la vez la verdad metafísica y el lado voluntarista y emocional del budismo.

* * *

El budismo primitivo distingue extrínsecamente entre un *Samyaksam-Buddha* y un *Pratyeka-Buddha*; el primero corresponde a lo que los hindúes llamarían un *avâtara* mayor que, por definición, tiene la función de fundar una religión, y el segundo a un *jîvan-mukta*, un «liberado en vida» que no tiene ni la cualidad de *avatâra* mayor o pleno ni, en consecuencia, la función a él referida, y que no habiendo tenido ningún Buda por maestro, no tiene tampoco discípu-

los.[2] Viene después el *shrâvaka*, que es un discípulo —o el discípulo de un discípulo— del Buda: como el *Pratyeka-Buddha*, es *arahant*, santo perfecto, pero de algún modo por influencia directa del Maestro; por último, está el *bodhisattva* que, en principio, es el santo en vías de convertirse en *Buddha*.

Ahora bien, cuando se afirma —como lo hace el mahayana— que el estado de *Pratyeka-Buddha* es inferior al de *bodhisattva* porque la realización del primero es «egoísta» y carece de compasión por las criaturas, parece perderse de vista —es al menos la objeción lógica que se impone *a priori*— que el nirvana implica por definición la abolición de todo egoísmo y la realización de toda caridad; esta objeción la hace el propio mahayana a su manera y en su dimensión sapiencial, sin contradecirse realmente puesto que admite dos verdades, una relativa y provisoria y la otra absoluta y definitiva, y puesto que su forma doctrinal es, por otra parte, esencialmente apofática y antinómica. En otros términos, si se nos dice que el mahayana es «grande» (*mahâ*) por la única razón de que su fin es la salvación de todos los «seres animados» —gracias al ideal sacrificial del *bodhisattva*— y no la salvación de un solo individuo como es el caso del hinayana, objetamos de acuerdo con la enseñanza superior del propio mahayana que la razón invocada no tiene ningún peso respecto al nirvana o, lo que viene a ser lo mismo, respecto al conocimiento, sin hablar de que este mundo de ignorancia y de su-

2. Es posible que los *Pratyeka-Buddhas* se identifiquen de hecho con los *yogîs* y *avatâras* hindúes, que el budismo naciente no podía evidentemente ignorar y que debía «situar» de una manera o de otra; los santos del brahmanismo, en efecto, «no tienen maestro», en el sentido de que no siguen al Buda, y «no tienen discípulos» porque no enseñan el budismo y no se dirigen a sus fieles; pero se puede admitir también —y lo uno no impide lo otro— que los *Pratyeka-Buddhas* corresponden a esa categoría de santos que los sufíes llaman «aislados» (*afrad*, de *fard*) y que tampoco tienen maestros ni discípulos. Como quiera que sea, el *sûtra* del rinoceronte (*Khaggavisâna Sutta*), donde Shakyamuni habla por boca de un *Pratyeka-Buddha*, parece indicar que esta santidad se basa esencialmente en el misterio de la soledad (*mauna*), lo que nos recuerda una sentencia que hemos leído en una historia medieval: *O beata solitudo, o sola beatitudo.*

frimiento —este samsara— es metafísicamente necesario y no debe ser considerado desde una perspectiva únicamente volitiva y emocional.

Como quiera que sea, el mahayana sapiencial pretende ser solidario del ideal heroico del *bodhisattva*, pero reconduciéndolo en una perspectiva estrictamente metafísica: precisa que la compasión es una dimensión del conocimiento, luego añade que el prójimo es no-real, que es preciso por tanto ejercer la caridad «tranquilamente, cuando la ocasión se presenta» y sin caer en la ilusión dualista y objetivista, pues, dice, no hay nadie a quien nuestra caridad pueda afectar y no hay tampoco una caridad que pueda ser «nuestra». Sobre la base misma de la interpretación bákhtica del *bodhisattva*, la gnosis mahayánica llega como por un desvío a las posiciones metafísicas más rigurosas y, por tanto, más objetivas o desinteresadas.

Para ser lo más precisos posible, diríamos que el budismo se presenta bajo los aspectos fundamentales siguientes: primero, el budismo primitivo; después, el budismo theravada, que es su continuación en cuanto a la forma, si no en cuanto al contenido; por último, el mahayana («gran vehículo»), que califica al precedente de hinayana («pequeño vehículo») y que en su forma general exalta el ideal heroico del *bodhisattva*; luego, en el marco mismo del mahayana, una perspectiva sapiencial que corrige y compensa lo que el ideal mahayánico tiene de específicamente bákhtico; y, paralelamente a esta perspectiva, otra que es devocional y que está centrada sobre todo en el culto del Buda Amitabha. Si admitimos, pues, la grandeza del «gran vehículo», no es en razón del ideal altruista que aparece como revestimiento mitológico y tesis elemental, sino por sus dos quintaesencias que acabamos de mencionar —sapiencial una, devocional la otra— y cuyas últimas cristalizaciones son, en Japón, el zen y el *jôdo*.[3]

3. Esta aproximación parecerá paradójica a muchos fieles de estas dos escuelas, aunque las dos hayan sido recomendadas por el gran Nagarjuna y aunque Honen, ilustre portavoz del *jôdo*, haya admitido expresamente todas las formas del budismo tradicional.

Indisociable del ideal sacrificial de la doctrina de base, pero sin seguirla en lo que tiene de literal y de demasiado humano, el mahayana sapiencial adopta la terminología de esta doctrina y proyecta en ella sus propias certezas: dirá, en consecuencia, no que el nirvana tiene necesidad de caridad, sino que el estado de *Pratyeka-Buddha* no es verdaderamente el nirvana o que es un nirvana de un nivel transitorio, comparable sin duda al *Brahmâ-loka* del *krama-mukta* hindú; en este caso, el empleo del calificativo *buddha* parece probar que ha habido cambio de terminología, ya que es *a priori* anormal llamar *buddha* a un hombre que se coloca por debajo del *bodhisattva*; sin embargo, este calificativo se justifica desde el momento en que se refiere a un estado ya nirvánico, cuando hay extinción, al menos en relación al mundo formal y, por este mismo hecho, no hay retorno obligatorio a la ronda de nacimientos y muertes.[4]

Estas consideraciones evocan la cuestión de la autenticidad de los *sûtras* mahayánicos, pues se supone que éstos transmiten, exactamente igual que los textos en pali, discursos del Buda; ahora bien, no es la autenticidad lo que se discute, sino el modo de autenticidad: queremos decir que estos textos, o algunos de ellos, basándose ciertamente en enseñanzas de Shakyamuni —pues de otro modo no afirmarían esto—,[5] parecen presentar más bien desarrollos o comentarios que los propios sermones, y que lo hacen utilizando la terminología al uso en el medio en que fueron redactados.[6] Sin em-

4. La polémica mahayanista contra los *Pratyeka-Buddhas* no debe extrañarnos demasiado por parte de una perspectiva de idealismo sacrificial; la *bhakti* vishnuíta también presenta el *jñânî* shivaíta como un racionalista estéril, triste y carente de lo esencial hasta que, tocado por la gracia, descubre el amor devocional, como si éste no estuviera comprendido eminentemente en el *jñâna*.

5. Este argumento extrañará a aquellos eruditos que no conocen la naturaleza de la inspiración espiritual ni las leyes orgánicas que rigen —y garantizan— la Tradición.

6. Por el contrario no está excluido —o es incluso probable— que algunos textos particularmente homogéneos y concisos, como el *Mahâ-Prajñâ-Pâramitâ-Hridaya* o el *Vajracchedikâ*, traduzcan fielmente y sin desarrollos ni comentarios la literalidad del discurso sagrado.

bargo, ya se trate de Buda o de sus comentadores inspirados, conviene no perder de vista un principio al que ya hemos hecho alusión y que encuentra su aplicación en todas las Escrituras sagradas, a saber, la distinción entre dos géneros de verdad, relativa o provisional una y absoluta o definitiva la otra,[7] en lo que puede haber de definitivo en el plano de las fijaciones verbales;[8] o también, desde un punto de vista más contingente: Buda podía presentar durante su larga carrera perspectivas diferentes a auditorios desiguales, e incluso emplear terminologías diversas.[9]

En lo que atañe al ideal mahayánico del *bodhisattva* —ideal de compasión sacrificial para el mahayana heroico y símbolo de totalidad espiritual para la doctrina sapiencial—, es preciso tener en cuenta esta situación fundamental: el budismo se despliega de algún modo entre las nociones empíricas de sufrimiento y cesación del sufrimiento; ahora bien, la noción de compasión viene dada por ese mismo hecho, es un eslabón inevitable o necesario de lo que podríamos llamar la mitología espiritual del budismo. Quien dice sufrimiento y cesación del sufrimiento, dice compasión, desde el momento en que no se está solo sobre la tierra; ahora bien, es aquí

7. Cuando Cristo expulsa a los mercaderes del templo, manifiesta una verdad parcial y condicionada, a saber, que hay fenómenos —de tipo hipócrita o blasfematorio— que por su naturaleza autorizan o exigen la violencia; pero cuando exhorta a poner la mejilla izquierda a quien golpea la derecha, enseña una verdad total e incondicionada que concierne, como tal, a nuestra actitud interior y en consecuencia también a nuestra tendencia general, lo que significa que la santa cólera y la santa paciencia pueden o deben combinarse, tratándose de niveles distintos. La distinción escolástica entre una verdad *secundum fidem* y otra *secundum rationem* se detiene a mitad de camino entre la creencia y la intelección; parece un sincretismo más que una síntesis.

8. Esta reserva pone en cuestión, no la inmutabilidad de las evidencias intelectuales o las formulaciones sagradas, sino lo absoluto de los conceptos como tales respecto a la Aseidad divina y en el marco del conocimiento directo.

9. Por ejemplo, al presentar el *shrâvaka*, el *Pratyeka-Buddha*, el *arahant* y el *bodhisattva*, en los sermones tardíos, como otros tantos grados diferentes de realización.

donde interviene el *bodhisattva*: éste encarna el elemento compasión —ese trazo de unión casi ontológico entre el dolor y la felicidad— como el Buda encarna la felicidad y como los seres ordinarios encarnan el dolor; debe estar presente en el cosmos en tanto hay un samsara y un nirvana, presencia que se expresa diciendo que el *bodhisattva* quiere salvar «a todos los seres».[10]

Desde un punto de vista más contingente se podría igualmente señalar que la preocupación por la liberación personal, aun siendo irreprochable en sí, implica un peligro de egoísmo desde el momento en que se convierte en motivo único de una tradición vivida por una gran colectividad de tendencias forzosamente exotéricas, y desde este punto de vista la intervención del mahayana se muestra providencial. En la época en que surgió el mahayana, sin duda la tradición budista había generado toda clase de estrecheces y fariseísmos; había ocurrido lo mismo, por lo demás, en el brahmanismo de la época de Buda, y en el judaísmo de la época de Cristo, sin que estas crisis comprometan las religiones respectivas en su conjunto o en su vida ulterior; no podría, pues, retomarse la polémica de los mahayanistas primitivos contra los seguidores del theravada cingaleses e indochinos. O también, en un sentido más fundamental concerniente a la religión como tal: la necesidad misma de un lado emocional —en ausencia de un teísmo propiamente dicho y vistas las condi-

10. El adagio budista «Que todos los seres sean felices» o la voluntad de los *bodhisattvas* de salvar a «todos los seres animados» encuentra su equivalente en la «bendición del profeta» (*Shalât alâ'n-Nabî*), que procede de arriba abajo en el sentido de que Muhammad, que es mencionado en primer lugar, es el centro del cosmos, del que dependen todas las demás criaturas, designadas —en sentido descendente— por los términos «familia» (*âl*) y «compañeros» (*shahb*). Pero incluso si no fuera preciso que la bendición se extendiera a la «familia» y a los «compañeros», las gracias alcanzarían a la totalidad —o a una totalidad— de los hombres en virtud del carácter avatárico del nombre *Muhammad*, el cual engloba a todos los seres humanos marcando siempre al mismo tiempo su cima; es cima y circunferencia a la vez. En la perspectiva budista, la bendición —actualizada entre otras cosas por los molinos de oraciones— concierne a todos los seres vivos sin excepción.

ciones de los «Últimos Tiempos»—[11] explica la oportunidad del culto al *bodhisattva*, en su conexión con la vía de las obras y el amor; desde este punto de vista no hay entre el budismo del norte y el del sur más que una diferencia de estilo y de mitología, sin perjuicio, claro está, de sus esencias supraformales. Como quiera que sea, se puede admitir que si en el ámbito mahayánico el Buda Amitabha es objeto de un culto particular, es *a priori* porque, como *bodhisattva*, ha podido acumular los méritos necesarios para crear un «país de Buda» y una «Tierra pura», pero este motivo retrospectivo puede evidentemente no tener relación con la contemplación, devocional u otra, en tanto que el encadenamiento causal puede también concebirse en sentido inverso: es decir, que el motor primero no es una contingencia como el mérito acumulado por un individuo, o por un «nudo kármico» si se quiere, sino un principio de Misericordia que crea a la vez el mérito y al santo que produce el mérito. El principio de Misericordia resulta de la naturaleza misma del *Adi-Buddha*, el Absoluto, que es a la vez conocimiento y amor.

La doctrina de Shinran proporciona una maravillosa síntesis entre las vías devocional y sapiencial: en primer lugar, contempla la «Tierra Pura», el paraíso *sukhavati*, bajo su aspecto de transcendencia, por tanto de identidad con el nirvana; del mismo modo, recuerda que la muerte puede cumplir una función, en virtud de analogías universales, de desgarro del velo de *mâyâ*, por tanto de iluminación y liberación,[12]

11. Según el *Nirvâna-Sûtra*, «los que desprecien el *Dharma* serán entonces como el volumen de la tierra de las diez direcciones, y los que se mantengan fieles serán como el poco de tierra que se puede poner sobre una uña». Y lo mismo según el *Saddharma-Pundarika*: «En la horrible época del fin, los hombres serán perversos, falsos, malvados y obtusos, y creerán haber alcanzado la perfección cuando nada de eso será cierto». Según el califa Ali, «los habitantes de este mundo inferior no son más que perros ladradores y bestias feroces que aúllan unas contra otras; los fuertes comen a los débiles y los grandes subyugan a los pequeños...» En estas circunstancias, un tesoro espiritual no puede imponerse colectivamente más que por medio de un elemento sentimental, incluso pasional, el único capaz de actuar en un medio semejante.

12. Es el caso del *vidêha-mukta* hindú.

con tal de que nos encontremos en una situación espiritual que permita operar esa unión o actualizar esa analogía, lo que, precisamente, se hace posible por la gracia de Amitabha y nuestra confianza en ella; todo el acento se pone aquí en el elemento «fe», que no carece de analogía, *mutatis mutandis*, con el *satori* del zen,[13] y esta fe es una confianza que, por su cualidad, coincide con el olvido del ego. El Absoluto, que se ha revelado bajo el nombre de Amitabha, es esencialmente Sabiduría y Compasión, Conocimiento y Misericordia: es decir, que en el simbolismo del Buda Amitabha, el «voto original» de entrar en el nirvana sólo a condición de que todos los que invocan con fe el nombre sagrado se salven, no es sino el aspecto de Misericordia del Absoluto; es como si parafraseando este voto el Absoluto dijera: «No querría poseer la Beatitud si hubiera entre mí y los seres contingentes una barrera infranqueable que les impidiera disfrutar de mi Beatitud»; o también: «Yo no sería el Absoluto si no fuera bienaventurado y misericordioso».[14]

Pero esta vía de Amitabha de la que Shinran, siguiendo a Honen, fue el último gran portavoz implica igualmente, más acá del milagro nirvánico del que hemos hablado, una finalidad propiamente humana: desemboca en el paraíso *sukhavati* donde los fieles esperan el nirvana para el final del ciclo. Este paraíso —que el hinduismo, analógicamente hablando, conoce igualmente, puesto que ésa es la

13. A este respecto hay que hacer una observación; se ha podido decir en el zen: «Si encontráis al Buda, matadle»; esto significa, para parafrasear la primera sentencia del *Tao-Te-King* («el Tao que puede captarse no es el verdadero Tao»): el Buda que puedes encontrar no es el verdadero Buda. Es ése el punto de vista del sujeto absoluto, por tanto infinitamente transpersonal, y de la no objetivación perfecta; se lo encuentra también en la gnosis de Occidente, por ejemplo, cuando se dice que Dios no podría «vivir un solo instante» sin nosotros: lo que se entiende entonces por «Dios» no es más que la objetivación mental —por tanto la relativización— del Inefable que está más allá de toda polaridad.

14. En el cristianismo, el nombre de la Virgen, que designa la Misericordia, se une al de Cristo, nombre indirecto del Absoluto. En el islam, el nombre del Absoluto —*Allâh*— es seguido inmediatamente, en la fórmula de consagración que abre toda revelación y todo rito, por los nombres de Misericordia, *Rahmân* y *Rahîm*, intrínseco uno y extrínseco el otro.

condición del *krama-mukta*— es de un orden muy distinto al de los comprendidos en la transmigración; equivale exactamente al paraíso de las religiones semíticas, cuya «eternidad» significa precisamente la culminación nirvánica y la cesación del samsara.[15]

* * *

Hay que distinguir el *bodhisattva* personal y transmigrador del *bodhisattva* celestial o universal, dotado de ubicuidad: el primero, si no es simplemente una manifestación del segundo, acumula méritos por sus virtudes y sus actos;[16] el segundo es la emanación cósmica de un Buda o, dicho de otro modo —en términos occidentales—, es el arcángel que manifiesta determinada cualidad divina; su reintegración en el nirvana coincide con el *mahâpralaya*, la apocatástasis que opera el retorno de toda manifestación al Principio o de toda contingencia al Absoluto.[17] El *bodhisattva* humano es —en ter-

15. Si en los monoteísmos semíticos no hay lugar para la idea del *bodhisattva*, es porque estas perspectivas no toman en consideración ni lo que está antes del nacimiento ni lo que puede situarse fuera del paraíso humano. La función del *bodhisattva* celestial y compasivo está sin embargo representada, en Occidente, por los santos «auxiliares» o «apotropaicos» (en alemán *Nothelfer*), por no hablar de los ángeles guardianes o protectores.

16. «Cien beatitudes de los *gandharvas* son una beatitud de los *dêvas* que han alcanzado su divinidad por la acumulación de obras meritorias, y cien beatitudes de los *dêvas* por mérito son una beatitud de los *dêvas de nacimiento*...» (*Brihadarânyaka Upanishad*, IV,3,33.) Los *bodhisattvas* personales entran, en cuanto a su situación samsárica, en esa categoría de los *dêvas* por mérito; éstos tienen menos beatitud que los *dêvas* de origen porque el mérito puede siempre agotarse y no puede ser mantenido más que por nuevos méritos. En cuanto a los *gandharvas*, son los «músicos celestiales», criaturas más o menos «periféricas» y comparables en ciertos aspectos a nuestros pájaros terrestres, quizás, o por el contrario incomparables en relación a las cosas de la tierra.

17. San Gregorio de Nisa hace alusión a la apocatástasis hablando de los demonios: «Y estos, se dice, el Apóstol los cuenta con los seres subterráneos, queriendo indicar de este modo que ninguna criatura será excluida del reino del Bien, cuando tras largos períodos de siglos todo mal sea destruido...» (*Conversación con Macrina*, IX,2).

minología hindú esta vez—, bien un *bhakta*, bien un *jñânî*; en el primer caso la vía evoluciona entre la compasión y la devoción —devoción respecto a los Budas y los *bodhisattvas* celestiales, y compasión respecto a las criaturas errantes del samsara—, mientras que en el segundo caso es la gnosis la que prevalece sobre todo lo demás: la compasión no se añade sentimentalmente a un modo imperfecto de conocimiento, es, por el contrario, la dimensión secundaria o el complemento interno de un conocimiento virtual o efectivamente perfecto por estar situado en el eje de la budeidad o identificarse con ésta.[18]

Algunos objetarán sin duda que la gnosis del *bodhisattva* no es la del Buda: mientras que la compasión de éste es intrínseca en el sentido de que tiene todo en sí mismo —pero en ese plano, el samsara no podría oponerse al nirvana ni asociarse con él de ningún modo, lo que significa que la oposición «existencia-vacío» no tiene sentido más que en el plano de la existencia y se resuelve en el Vacío *principial*—, la compasión universal del *bodhisattva* es extrínseca y se sitúa, pues, todavía, bajo el signo de la dualidad; pero eso sería subestimar la naturaleza de los grandes *bodhisattvas*, ya que la presencia sacrificial en el mundo se combina forzosamente con un nirvana; es una manera de realizar éste de algún modo también «al exterior», en la condición

18. Un budista nos ha señalado muy justamente que los méritos, la compasión y el conocimiento del *bodhisattva* corresponden respectivamente al *karma*, la *bhakti* y el *jñâna* y se dirigen en consecuencia a aquéllos que siguen estas vías; para cada uno, el *bodhisattva* se revela bajo uno u otro aspecto; en terminología budista, son los tres aspectos, *upekshâ* (impasibilidad), *maitrî* (amor al prójimo) y *prajñâ* (conocimiento). En el marco de la gnosis, la compasión cambia sin embargo de modo, y tiene razón Jacques Bacot, en su introducción para *Le poète tibétain Milarépa*, al afirmar que «la compasión budista no tiene ninguna relación con la sensibilidad. Es completamente objetiva, fría y está ligada a una concepción metafísica. No es espontánea, sino consecuencia de largas meditaciones. El idealismo que tiende a no diferenciar el yo y el no-yo es generador de esta compasión hacia todo lo que vive y es víctima de la ilusión». Ésta es la compasión incluida en *prajñâ*.

samsárica.[19] Es necesariamente así por la simple razón de que un ser no puede privarse, de vida en vida, de lo que constituye el sentido y el fin mismo de todos sus esfuerzos, de todas sus virtudes y de todos sus méritos; es imposible persistir en una situación puramente negativa y no ver en la sabiduría última más que el medio de acucir en ayuda de otro, lo que equivaldría a hacer del fin un medio o del Absoluto una contingencia; el conocimiento no puede ser un instrumento con vistas a la caridad, del mismo modo que lo real no se subordina a lo ilusorio.[20] La condición del *bodhisattva* gnóstico no sería concebible ni soportable si no fuera una forma de contemplar el Absoluto a la vez en el corazón y en el mundo; y, sobre todo, hay que tener en cuenta que el conocimiento, por definición, carece de relación con la cantidad de méritos o las encarnaciones,[21] y sólo un bhaktismo exoterizante puede imaginar el conocimiento perfecto como fruto de la acumulación de elementos, por muy sublimes que éstos sean desde el punto de vista humano;[22] en su-

19. Esto hace pensar en los nombres divinos árabes «el Interior» y «el Exterior» (*El-Bâtin* y *Ezh-Zhâhir*) y en el misterio de la «exterioridad» divina, en relación con los conceptos de «transparencia metafísica de los fenómenos» y de lo «relativamente absoluto».

20. El *arahant* tibetano Milarepa estima que «no hay que mostrarse temerario y apresurado en la intención de servir a los otros, en tanto no se ha realizado en sí mismo la Verdad; de lo contrario se corre el peligro de convertirse en el guía ciego de otros ciegos».

21. Es lo que el *dhyâna* —el zen— enseña de forma expresa. Textos como el *sûtra* del diamante o el *sûtra* chino de Huang Po formulan la verdad decisiva de la forma más directa posible y expresan así —en términos de doctrina— la quintaesencia misma del budismo. En el mismo orden de ideas, el *Lankâvatâra-Sûtra* y otros textos distinguen entre una realización progresiva y una realización inmediata, relativa la primera a la extirpación de los vicios y las ilusiones y la segunda a la asimilación de la Luz nirvánica; siguiendo esta distinción, hay dos clases de santos o, en un mismo personaje, dos grados de santidad, o dos etapas.

22. Según el *Lankâvatâra-Sûtra*, los *bodhisattvas*, absteniéndose de entrar en el nirvana, se encuentran en realidad ya en él, «pues en su amor y su compasión no hay ninguna causa de distinción ilusoria y en consecuencia ninguna intervención de una distinción así». El *sûtra* del diamante refiere esta frase de Buda: «A un *bodhisattva* que diga "yo liberaré a todos los seres", no lo llames *bodhisattva*».

ma, el Espíritu no tiene absolutamente nada de cuantitativo ni de moral. Por otra parte, es preciso insistir todavía en esto: el nirvana, visto o vivido a partir de una condición formal —es el caso del *jîvan-mukta* o de todo *arahant*—, no es en absoluto similar al nirvana disfrutado más allá de las formas; el rechazo a entrar en el nirvana es, pues, por parte de los grandes *bodhisattvas* —y no pensamos aquí únicamente en los prototipos celestiales donde la cosa es evidente—, no un rechazo, por otra parte imposible, del conocimiento total, sino una vacilación misericordiosa en rechazar un último velo o en salir definitivamente del universo formal.[23]

Hay que insistir aquí en la diferencia entre nirvana y parinirvana: sólo la muerte permite —a aquéllos que en vida han realizado la «extinción»— una reintegración total en la «extinción suprema», que no es algo distinto al «Sí» vedántico; los seres vivos, cualquiera que sea su grado de espiritualidad, permanecen forzosamente vinculados al ser, que está en el ámbito del nirvana, puesto que representa una perfecta transcendencia en relación a toda manifestación o engranaje cósmico, pero que, al no salir del dominio de *mâyâ*, del cual es la cima o quintaesencia, no es todavía el Sí. Si desde un cierto punto de vista la muerte no aporta ningún cambio en quien ha realizado el nirvana —el *jîvan-mukta* hindú o el *arahant* budista—, no por eso deja de actualizar desde otro punto de vista un cambio considerable, si bien habría que decir que la muerte no es para el «liberado en vida» ni una modificación ni una no-modificación, o que es las dos cosas a la vez. Sin embargo, si decimos que el Buda, al morir, ha entrado en el parinirvana, no es ésa más que una forma terrenal de hablar: en realidad, estaba allí siempre en tanto que *Dharmakâya*, «cuerpo del *Dharma*»; del mismo modo, no ha dejado de permanecer en el cielo bajo su manifestación de *Sambhogakâya*, «cuerpo de beatitud», sin dejar de manifestarse entre los mortales en virtud de

23. La actitud del gran *bhakta* hindú Shri Chaitanya coincide con el ideal del *bodhisattva*: «Señor, no deseo riquezas ni sirvientes ni una bella muchacha ni la musa poética. Déjame, Señor, de nacimiento en nacimiento, no tener nada más que devoción hacia ti, la devoción que no busca nada» (*Shri Shiksâstakam*).

Nirmânakâya, el «cuerpo de metamorfosis sobrenatural». En lenguaje monoteísta, diríamos que a cada profeta o *avatâra* corresponde un arcángel y, más allá de la creación, un Nombre divino, y que cada Nombre divino refleja a su manera toda la Divinidad.

Una cuestión que podría plantearse respecto a los *bodhisattvas* supremos —habida cuenta del culto casi divino que les rodea— es la siguiente: ¿no pueden ser más que arcángeles? Es decir: ¿se quedan en el punto más alto del cosmos, por tanto más acá del Ser, o pueden situarse en la cima de *mâyâ*, por tanto en el nivel del Ser y más acá del No-ser? A esto habría que responder de forma negativa, a pesar de ciertas hipérboles o síntesis verbales que podrían sugerir lo contrario; pues los «Nombres divinos» o las cualidades del ser están representadas en el budismo por los diferentes Budas —especialmente los *Dhyâni-Buddhas*— o, en otros términos, por la budeidad absoluta contemplada desde el punto de vista ya contingente —por tanto propio de *mâyâ*— de la diferenciación. Añadamos que para el *bodhisattva* celestial, que ni siquiera al «encarnarse» deja su paraíso, «encarnarse» puede significar también «delegar un poder», y es en este sentido en el que se puede calificar a un determinado santo o un determinado lama de «encarnación» de Avalokiteshvara o Mañjushri.[24]

Una cuestión que igualmente se plantea es ésta: ¿de quién viene la iniciativa de la eclosión de un *bodhisattva* y *a fortiori* de un Buda? ¿Viene del hombre o del Logos celestial? Las dos cosas coinciden: cuando el soporte está preparado, cuando ha alcanzado un grado de perfección, el Logos desciende sobre él y se fija en él, como la luz se fija automáticamente en una superficie clara y lisa; pero, precisamente, la maduración del soporte humano es a su vez y por anticipación un efecto del Logos —que es a la vez Sabiduría y Misericor-

24. La caridad terrestre ejercida por los *bodhisattvas* celestiales nos hace pensar en santa Teresa de Lisieux, que quería «prescindir del cielo para hacer el bien sobre la tierra» —es lo que evoca la imagen de la «lluvia de rosas»—, aunque la intención se sitúa entonces en el marco de una escatología completamente diferente.

dia, Conocimiento y Amor, luz y calor—, de tal modo que debemos admitir que la iniciativa primera viene del Cielo y que el soporte no ha sido producido en el orden del juego cósmico más que a la vista de la manifestación del Logos y por el propio Logos. En un sentido análogo se ha podido afirmar paradójicamente, en diversas lenguas tradicionales, que el mundo ha sido creado para el profeta o el *avatâra* o para la manifestación de éste.

Un punto importante en el misterio del «Buda virtual» es la comprensión de la naturaleza nirvánica del samsara: lo mismo que hemos escrito en otras ocasiones que lo finito es una especie de dimensión interna de lo infinito —dimensión estrictamente necesaria, con toda evidencia, en razón misma de la infinitud o del carácter intrínseco de la infinitud—, también podremos definir aquí el samsara como una especie de dimensión del nirvana o una forma «ignorante» (en el sentido del término *avidyâ*) de contemplar este último, estando provocado el factor «ignorancia» por la infinidad misma del «Vacío» divino; la sustancia misma de esa realidad contradictoria está constituida por esos «granos de arena» que son los *dharmas* —las cualidades elementales—, que son como cristalizaciones segmentadas, innumerables e «invertidas» del Vacío o de la pura sustancia nirvánica. La impermanencia de las cosas no es otra cosa que su relatividad.

* * *

Resumiendo lo que acabamos de exponer y completándolo al mismo tiempo, distinguiremos tres nirvanas —o tres grados de extinción— de los que dos pertenecen todavía al orden de *mâyâ* o la contingencia, mientras que el tercero, el parinirvana, es el Absoluto; si otro nirvana fuera el Absoluto, no podría hablarse de un parinirvana. El primer nirvana es ontológicamente el del *bodhisattva*; es la extinción en relación a la manifestación formal, lo que corresponde al plano de los arcángeles, del cielo, de la existencia; decimos «ontológicamente» porque el *bodhisattva* «vive» en él, incluso aunque haya realizado el segundo nirvana, que coincide con el estado del Bu-

da terrenal y que es la extinción en relación a la manifestación universal, lo que corresponde al grado del Ser. El tercer nirvana, más allá de *mâyâ*, es el de Buda celestial o absoluto: es el parinirvana, la extinción en relación al Ser o *mâyâ*, lo que corresponde al supremo «Sí» del vedanta.[25] Ahora bien, decir que el *bodhisattva* renuncia al nirvana significa que pretende mantenerse, no en la manifestación formal solamente, sino en la transmigración, cualquiera que sea el grado de extinción que interiormente haya alcanzado. Lo que el *bodhisattva* desea es una perfección no divina sino cósmica, que tiene por consecuencia la obtención de un mensaje divino: ahora bien, esta función —la del *Samyaksam-Buddha*— exige una perfección de conocimiento cósmico que no posee el *Pratyeka-Buddha* y que —como el hecho mismo de la Revelación— carece por otra parte de importancia respecto al Conocimiento absoluto;[26] en terminología islámica, diríamos que el Profeta no es sublime en virtud de su misión profética (*nubuwwah*), sino en virtud de su perfecta santidad (*wilayah*), lo que ha llevado a algunos a pretender que los santos son superiores a los Profetas, cuando en realidad la profecía, sin ser en sí misma un grado de santidad, exige o implica la santidad total.[27] Pero el *bodhisattva* no puede renunciar al nirvana más que a condición de haberlo alcanzado bajo el modo accesible en la existencia formal, y es solamente entonces cuando su decisión de devenir un *Samiaksam-Buddha* tiene un sentido; antes de eso, su deseo incluso de «llegar a ser un Buda» o de «salvar a todos los seres animados» es

25. El extremo punto inferior de lo que podemos llamar el «eje nirvánico» es el corazón o intelecto puro, o también la mente en estado de perfecta verdad y pureza, o el *mantram*, el *nembutsu*. En lenguaje monoteísta o simplemente teísta, hablaríamos del «eje celestial» o «divino».

26. Shri Shankara había realizado este conocimiento sin haber producido el *Veda*; en un sentido análogo, María Magdalena era perfectamente santa sin tener la grandeza cósmica y casi divina de la santa Virgen.

27. Hay que distinguir entre los profetas menores (*nabî*, plural *anbiyâ*), que tienen una misión limitada en el interior de determinada tradición, y los profetas mayores, los «enviados» (*rasûl*, *rusul*) que tienen una misión universal y que son los fundadores de una religión.

a la vez un estimulante y un obstáculo, según que la vía esté relacionada con la *bhakti* o con el *jñâna*. Llegado al nirvana, sabrá si el *Adi-Buddha* —la budeidad suprema, que se identifica con el infinito nirvánico— le ha elegido o no, o en otros términos, si la economía universal, o el equilibrio o el ritmo del cosmos, decide si será un mensajero o si debe integrarse de forma definitiva —hasta el agotamiento de la «Vida de Brahma»— en un estado arcangélico, como Avalokiteshvara o Mañjushri. Todo lo que acabamos de señalar implica que el conocimiento específico del *Samyaksam-Buddha* no es «ni superior ni inferior», sino simplemente «distinto» —aunque en un cierto sentido más «amplio»— al conocimiento del *arahant*; es una especie de penetración existencial de los mundos y las criaturas, una dilatación en dirección al samsara, que es como la sombra proyectada, si se quiere, de su dilatación en el nirvana o en el parinirvana; y esto está sin duda en relación con el «recuerdo de vidas anteriores», pues la penetración engloba simultáneamente el «tiempo» y el «espacio», simbólicamente hablando.

La iluminación sobrevenida en la vida de Shakyamuni bajo el árbol de la *bodhi* no es otra cosa que lo que se llamaría, en lenguaje más o menos occidental, la «Revelación», es decir, la recepción del mensaje o de la función de Profeta:[28] lo mismo que el alma desciende súbitamente sobre el embrión cuando está suficientemente formado —ni antes ni después—, también la *bodhi* desciende sobre el *bodhisattva* que ha adquirido, al margen de su conocimiento y de su nirvana, las perfecciones cósmicas que la irradiación profética exige.

Es preciso volver aquí, a riesgo de repetirnos, sobre un punto particularmente importante: si hay en el mahayana un elemento que pueda ponerse en tela de juicio desde el punto de vista metafí-

28. Esta Revelación se encuentra resumida en la fórmula, muy elíptica, de la *bodhi* de Shakyamuni: «Este ser, que deviene, del devenir de lo que deviene; ese no-devenir, que no deviene, de la cesación de lo que cesa». He aquí el comentario de uno de los discípulos de Buda: «El *Tathâgata* ha explicado el origen de aquellas cosas que proceden de una causa. Ha explicado igualmente su cesación. Ésta es la doctrina del gran *Shramana*».

sico, no es la vía del *bodhisattva*, claro está, sino, lo que es muy diferente, el ideal del *bodhisattva* en tanto que se opone polémicamente a la espiritualidad «no altruista» del puro contemplativo, como si, primero, toda espiritualidad no englobara la caridad, y, segundo, la consideración de una contingencia cualquiera pudiera entrar en competencia con el Conocimiento puro o total. Pero si el deseo de liberar a todos los seres se opone forzosamente, bajo esta forma elemental e incluso sentimental, al Conocimiento —puesto que se trata de un «desinterés interesado»—,[29] ¿cuál puede ser, desde el punto de vista de la tradición, el sentido profundo o la función alquímica de un deseo objetivamente tan desproporcionado y subjetivamente tan contingente? La respuesta es que hay ahí un medio de canalizar ciertas actividades hacia la Virtud y la Verdad; es ese idealismo de abnegación heroica, es ese heroísmo a la vez kármico y bháktico —y nada más— lo que atraerá esas buenas voluntades y las inflamará, y es de esto de lo que la tradición debe dar cuenta en su formulación polivalente. En cuanto al *bodhisattva* mismo, su rechazo del nirvana —no del «eje nirvánico» que lo atraviesa sino del reposo en la extinción— es simplemente la voluntad de renacer a pesar de la posibilidad de no renacer más; puesto que la posibilidad existe y se presenta a él, tiene derecho a ello según su vocación y su destino.[30] Lo que falta al *bodhisattva* es, en consecuencia, no el nirvana informal, ni siquiera el nirvana supraexistencial —aquél del que goza el Buda terrenal—, sino únicamente el mandato profético que le haría convertirse en *Samyaksam-Buddha* y lo retraería a la Realidad no manifestada y por tanto extrasamsárica; la ausencia del mandato es evidentemente involuntaria, mientras que la estancia en la transmigración es vocacional y apunta, sea precisamente a la ob-

29. Paralelamente e inversamente, podríamos calificar la soledad no actuante del contemplativo de «interés desinteresado», al menos desde un cierto punto de vista.

30. Se recordará aquí el texto de Chaitanya que ya hemos citado y según el cual el santo no tiene más que un deseo, el de «no tener más que devoción por Ti, de nacimiento en nacimiento».

tención del mandato o la misión, sea a la presencia benefactora y de algún modo angélica en el samsara. Es esto y sólo esto lo que significa el rechazo a entrar en el nirvana, pues es evidente que nadie puede impedir —ni querer impedir— la eclosión del Conocimiento.

Humanamente hablando, el *bodhisattva* es un ser completamente extraordinario por la agudeza, la amplitud y la extensión de sus facultades, lo que, a esta escala, no podría ser el caso del *Pratyeka-Buddha*: éste, aun siendo «liberado en vida» y poseyendo el conocimiento supremo en la medida en que puede comunicarse a un ser todavía ligado a la condición terrenal o formal, puede no tener más que facultades individuales sin salir apenas de la norma común —aparte de la intelectualidad y la contemplatividad— como lo muestran los ejemplos de Ramakrishna o Ramana Maharshi; cuando se hace abstracción de su realización interior, su envergadura humana —y es únicamente de esto de lo que tratamos aquí— es evidentemente menor que la de un Rama o un Krishna, o la de un joven príncipe Siddharta, el futuro Buda; no hay ahí ninguna medida común e incluso el genio más poderoso sería nada al lado de este orden de grandeza, siempre desde el único punto de vista de la constitución humana y sin entrar en consideraciones sobre un *a posteriori* espiritual. O tomemos el ejemplo de la madre de Jesús: la tradición cuenta que poseía de una manera natural —o «sobrenaturalmente natural»— toda virtud y toda ciencia en el más alto grado; esta perfección sobreeminente era indispensable para su papel de «corredentora», pero es ésa una disposición providencial o una prodigalidad cósmica que, aun acompañándose necesariamente a partir de un determinado momento del Conocimiento, no es sin embargo su condición, pues de lo contrario sería inútil hablar de la gnosis y enseñarla a los simples mortales. La perfección «sobrehumanamente humana» del *bodhisattva* es necesaria, no para el conocimiento en sí y por tanto para la salida del mundo, sino para la manifestación terrenal del Principio divino, de la Verdad liberadora, del nirvana, lo que es muy diferente; lejos de dirigirse exclusivamente hacia lo no manifestado, la humanidad propiamente angélica del Buda virtual se despliega por el contrario en el cosmos, como el sol

ilumina la noche. Es esto, repitámoslo, lo que la hace capaz de transmitir esa cristalización del Infinito —o esa Verdad «hecha carne»— que es la Revelación, germen y alimento de una tradición universal y milenaria.

Si se preguntara si esta perfección, combinada con la *bodhi*, de la que es el receptáculo predispuesto, constituye un grado de conocimiento, habría que responder sí y no; es como preguntar, en suma, si el samsara es real; la respuesta puede ser tanto afirmativa como negativa según los puntos de vista, con tal de que la verdad absoluta sea reconocida. «Toda cosa es *âtmâ*», ciertamente; pero «el mundo es falso, *Brahma* es verdadero» y «no hay divinidad fuera de la Divinidad»; el problema no es otro, en el fondo, que el del carácter divino de *mâyâ*, o la naturaleza de *mâyâ* en tanto que «modalidad», «juego», «desvelamiento» o «aspecto» del Sí inefable, de *paramâtmâ*. El conocimiento supremo atribuido al *Samyaksam-Buddha* implica esencialmente tres factores: el despliegue cósmico inaudito de la perfección bodhisáttvica, el nirvana que en ella está comprendido y, por último, el «peso celestial» de la Revelación, del *Dharma*; en cuanto a si los factores extranirvánicos, por incomparables que puedan ser en sus niveles, añaden algo al nirvana o constituyen un elemento de conocimiento «principial», es ésa, nos parece, una cuestión que metafísicamente se resuelve por sí misma.

Hay, sin embargo, un factor que permite aceptar, con las reservas que se imponen, la interpretación de la iluminación específica del *Samyaksam-Buddha* como un grado —o como el grado supremo— del conocimiento, y es el siguiente: la Revelación coincide en el *bodhisattva* dispuesto a recibirla con la «rememoración» de la sabiduría adquirida «anteriormente» pero «olvidada» transitoriamente por el hecho de la encarnación. Este «olvido» o perturbación inicial tiene lugar por la simple razón de que no es en este mundo nuevo donde el *bodhisattva* había adquirido su sabiduría; ese oscurecimiento pasajero es, por otra parte, comparable, en el orden natural, a la infancia que, también por su parte, vela transitoriamente facultades sin embargo preexistentes. Hubo pues, bajo el árbol de la *bodhi*, una doble iluminación: por un lado, la «rememoración» que de-

bía producirse por la fuerza de las cosas después de inevitables tanteos en un nuevo cuerpo y en un nuevo espacio, y, por otra parte, la revelación acompañada del conocimiento samsárico que caracteriza al *Samyaksam-Buddha*. Si admitimos que el término de *Buddha* tiene dos o varios sentidos —y el mahayana nos obliga a ello—, debemos admitir igualmente dos o varios géneros de *bodhi*: hay una *bodhi* que es propia de todo *buddha*, aunque sea exteriormente *bodhisattva*, y hay otra que concierne sólo al Buda revelador y en la cual una dimensión extrínseca se vincula con la *bodhi* intrínseca.[31]

El *bodhisattva* convertido en *buddha*, decíamos, tiene el conocimiento absoluto, no en virtud de su cualidad de *Samyaksam-Buddha*, sino en virtud de su cualidad de *arahant*, es decir, que puede —pero no debe— ser *Samyaksam-Buddha* porque tiene ese Conocimiento; hemos puesto de relieve también que la oposición completamente ilusoria samsara-nirvana no existe más que desde el punto de vista del mundo y se encuentra resuelta en y por el nirvana y no de otro modo, pues no hay ahí ninguna reciprocidad ni ninguna simetría posible, de modo que la ciencia particular del Buda revelador no podría añadir nada al conocimiento nirvánico. Ahora bien, no hay que perder de vista —y hemos hecho igualmente alusión a ello— que es posible considerar el samsara desde el punto de vista de su condición nirvánica indirecta, es decir, en tanto que dimensión interna del Vacío o del Infinito, y en este caso se podrá, con el rigor y con todas las precauciones que se imponen, y en un sentido evidentemente relativo, hablar de un conocimiento supremo propio sólo del *Samyaksam-Buddha*.[32] No dire-

31. Se distingue la *bodhi* incondicional del Absoluto de sus reflejos celestial y terrenal, perteneciendo los tres niveles a todo Buda, según la teoría de los tres «cuerpos» del «Despierto».

32. *Samyak* significa «justo», «perfecto» o «entero», mientras que el prefijo *sam* —como en las palabras latinas *summum* y *summa* o las palabras alemanas *samt*, *zusammen*, *sammeln*— expresa las ideas próximas de «cumbre» y de «totalidad». La transcripción científica liga este prefijo a la palabra siguiente, lo que, visualmente, difumina un tanto los términos conocidos de *Buddha* y *bodhi*. Un término como *sambodhi* evoca bien el carácter «sintético» —a la vez supremo y no supremo— de la iluminación del Buda fundador.

mos más, aunque sólo sea por la simple razón de que no se puede hablar adecuadamente de las dimensiones del espacio en términos de planimetría.

* * *

El Buda quiso en principio conservar la Revelación —o el conocimiento correspondiente— para sí, y sólo fue tras la insistencia por tres veces repetida de los dioses[33] cuando se decidió a comunicarla; esta duda inicial es profundamente simbólica, pues manifiesta un aspecto del proceso revelador mismo, un poco como la ruptura de las primera tablas de la ley en el Sinaí. Más tarde, Buda declaró no haber ocultado nada, haber hecho irradiar la verdad como la luz del día, que lo ilumina todo; estas palabras, lejos de negar —como algunos piensan— la pluralidad graduada de los sentidos de la enseñanza sagrada, afirman en realidad la universalidad y la totalidad del *Dharma*: incluso los aspectos más sutiles de la Verdad han sido expresados con una claridad suficiente para «aquéllos que tienen oídos para oír»; la enseñanza ha entregado todas las claves necesarias, y lo ha hecho aunque sólo sea bajo la forma de una flor en la mano del *Tathâgata*.[34] Por lo demás, ninguna verdad es esotérica en sí misma, sino que sólo lo es en relación a determinado nivel de entendimiento; ahora bien, la fuente de la incomprensión está más a menudo en la voluntad que en la inteligencia, es decir, que los obstáculos son ante todo de orden pasional, en el sentido más amplio, lo que nos lleva en suma a la distinción entre dos tipos de limitaciones, profundas unas y accidentales otras, y al problema de su mezcla en la naturaleza humana, o también, en otros términos, a la cuestión de en qué medida una aparente sustancia es accidental o un aparente accidente denota por el contrario una sustancia.

33. Los *devas*, que corresponden a los ángeles del monoteísmo.
34. «El que así se ha ido», un nombre de Buda.

Cuando decimos que la Revelación se acompaña en Buda de una conciencia concreta y penetrante de los ritmos del samsara —del mundo en tanto que encadenamiento indefinido de causas y efectos—, debe quedar claro que el género o el estilo de este conocimiento está en función del estilo de la Revelación a la que acompaña: lo que la Revelación enuncia, el *avatâra* lo conoce de forma inmediata, sin que sea siempre posible asignar una prioridad, en el alma avatárica, bien a este conocimiento, bien al hecho divino de la Revelación. Por lo que atañe a la cuestión del estilo espiritual, diremos que se puede conocer el espacio de diversas maneras, partiendo de diferentes simbolismos o de diferentes medidas: se lo puede conocer según el círculo, la cruz, la estrella, la espiral, y es así como el samsara puede ser conocido según perspectivas diversas, analógicamente hablando; pero esta ciencia no tendrá siempre más que un carácter de «absoluto relativo», como todo reflejo del Absoluto en la contingencia.

El monoteísmo parece enseñar que el mundo tiene comienzo pero no fin, y el budismo, por el contrario, parece afirmar no menos paradójicamente que el mundo tiene fin pero no comienzo. Esta observación que nos hizo un budista exige el comentario siguiente: la respuesta a las dos dificultades viene dada por la noción de apocatástasis, la cual satisface las exigencias de las dos metafísicas, al poner fin a la creación —pero sin aniquilamiento, muy al contrario— y al realizar el deseo humanamente imposible de los *bodhisattvas*. Cuando los budistas admiten que el samsara llegará a su fin gracias a los *bodhisattvas* y a los Budas que habrán salvado hasta el último de los «seres animados», atribuyen implícitamente la reintegración final al *Adi-Buddha*, Buda universal o divino cuyo acto se identifica en efecto al Logos transmutador; dicho de otro modo, la apocatástasis o el *mahâpralaya* es la *bodhi* —el paso al estado de Buda— de todos los *bodhisattvas* celestiales, como Avalokiteshvara, Mañjusri, Kshitigarbha, Akashagarbha; la luz nirvánica que sumerge, penetra, transmuta y devora el samsara, es su iluminación salvando el Universo y, de hecho, es a través de las esencias celestes como actuará esta luz, antes de reabsorberlas a su vez en su infinito silencio.

En el budismo, que es refractario a las especulaciones de un literalismo cerebral, el lenguaje quiere comunicar o desencadenar un «ser» más que un «pensar»: comprender y ser tienden a confundirse en la medida de lo posible, de ahí el largo uso de los *upāyas*, «conceptos-medios» cuya razón suficiente es menos una verdad concebida abstractamente que una transformación interior y una intuición de algún modo existencial, si se nos permite la paradoja. De este modo, la idea del *bodhisattva* tiene como fin, ante todo, destruir el egoísmo, por tanto el *ego* mismo; quizás el mahayana reprocha en el fondo a sus antagonistas del sur menos una imperfección en la doctrina que una imperfección en el método, es decir, que estima que el ideal de la *bodhi* es prácticamente irrealizable sin el ideal del *bodhisattva*, lo único capaz de cortar el nudo gordiano de la egoidad. Ciertamente, se puede tener otra opinión sobre este último punto, pero como quiera que sea, si se supone que el *bodhisattva* salva a todos los seres animados, esto indica antes de nada una perfección del don de sí, por tanto una victoria perfecta sobre el *ego*; la compasión aparece entonces como el criterio de autenticidad del conocimiento, como ocurre con el amor en la gnosis cristiana,[35] para la cual la sabiduría sin caridad no es más que un «bronce que resuena o un címbalo que repercute». El amor es lo que hace pasar el comprender al ser, o lo que nos vincula ontológicamente a la Verdad y nos abre así a la magia transformadora del símbolo.

* * *

Para terminar volvamos, precisándolas, a estas ideas fundamentales: el *bodhisattva* no podría acumular méritos innumerables, y por tanto un *karma* inagotable, si no fuera interiormente un Buda liberado, como tal, de la transgresión; es por no poder caer en el pecado o en la pasión por lo que el *bodhisattva* acumula méritos ininterrum-

35. Especificamos que se trata de gnosis, pues para la vía de amor, que coincide muy a menudo con un exoterismo relativo, la cosa es evidente.

pidos y realiza perfecciones sublimes; las acciones sacrificiales atribuidas al *bodhisattva* simbolizan tanto sus perfecciones —los *pâramitâs*— como el sacrificio que representa su condición samsárica misma. Lo que distingue al *bodhisattva* del *buddha* no es forzosamente un menor conocimiento, lo hemos dicho, sino el hecho de encontrarse en el samsara, o más precisamente de encontrarse ahí de una cierta manera y por principio; el Buda terrenal se distingue de los *bodhisattvas* por el hecho de que una Palabra celestial se ha «encarnado» en él y ha asumido así la función de fundar una religión —por hablar en términos occidentales— para salir luego de la transmigración; lo uno es inseparable por otra parte de lo otro, pues quien ha practicado una salida del mundo debe en adelante velar por esa vía y no tiene ya otra función respecto a los «seres animados».[36]

Hay, en definitiva, cuatro «realidades» a considerar: el samsara, el nirvana, el *bodhisattva* y el *buddha*; éste es, en un cierto sentido y en tanto que *tathâgata*, el «samsara introducido en el nirvana», mientras que el *bodhisattva* es al contrario y por principio «el nirvana presente en el samsara»; se ha dicho igualmente que el *buddha* representa el aspecto contemplativo y el *bodhisattva* el aspecto activo del nirvana, o que el primero está vuelto hacia el Absoluto y el segundo hacia la contingencia. El *buddha* es un radio que emana del centro y vuelve a él, y el *bodhisattva* es un círculo que proyecta el centro en la periferia; el *buddha* ilumina o salva por irradiación, y el *bodhisattva* en movimiento espiroidal. O también podría decirse que el *buddha* transmite «verticalmente» la Luz o el Conocimiento, mientras que el *bodhisattva* manifiesta «horizontalmente» el Calor, la Compasión, la Misericordia.

El *buddha* manifiesta la verdad de que «el samsara es nirvana», y el *bodhisattva* la verdad de que «el nirvana es samsara»; pero se po-

36. El mahayana se presenta a veces como la doctrina, no del Buda terrestre —por tanto en *Nirmânakâya*—, como es el hinayana, sino del «Buda divino», en *Dharmakâya*. Lo que es absolutamente cierto es que los *sûtras* mahayánicos no podrían en ningún caso ser obra humana y reflejar una «evolución», cualesquiera que puedan ser sus medios dialécticos.

dría afirmar también que cada uno manifiesta a su manera las dos verdades, según el aspecto o la función que predomina, lo que equivale a decir que el *bodhisattva* y el *buddha* son los dos manifestaciones a la vez libres y necesarias del *Adi-Buddha* o de *Mahâ-Vairocana*.

Capítulo II

Síntesis de los *pâramitâs*

Considerando la tesis más manifiesta del mahayana, la que le distingue de manera más característica del budismo theravada, se estaría tentado de concluir que se trata de una vía de amor, análoga a la *bhakti* de la India o al cristianismo en su forma general; ahora bien, es importante no aislar esta apariencia de su contexto total, y comprender que el mahayana supone esencialmente dos polos: primero, la tesis de la caridad universal del *bodhisattva*, y, segundo, la metafísica del «Vacío» que corresponde rigurosamente, a pesar de las diferencias de perspectiva que han opuesto a Shankara y Nagarjuna, al vedanta advaita. Lejos de no aparecer más que en la forma de gnosis implícita, y velada por el lenguaje propio de una mística de amor, esta metafísica se manifiesta con claridad en numerosos *sûtras* y se presenta como la razón de ser de todo el mahayana, determinando todo su corpus doctrinal, de forma que la caridad inicial se encuentra impregnada de ella. El punto de partida de la vía —el *bodhisattvayâna*— es, en efecto, una toma de conciencia de la «vacuidad» de todas las cosas, y no una simple opción moral; el *ego* del aspirante comienza por identificarse con el samsara total; es al comprender la naturaleza de éste como el alma se separa de su error y emprende la realización del cuerpo universal del Buda.

Antes de ir más lejos, debemos responder a una cuestión concerniente a un fenómeno aparentemente paradójico que parece es-

tar en la base exclusiva del mahayana: ¿qué significa la afirmación, hecha por los budistas del norte, de que en los comienzos del budismo los tiempos no estaban todavía «maduros» para la predicación abierta de los *sûtras* mahayánicos y que hasta entonces —por tanto hasta la época de Nagarjuna— habían permanecido, sea secretos, sea ocultos, y guardados contra toda profanación por genios o *nâgas*?[1] La clave del enigma es el hecho de que ciertos aspectos de la Revelación exigen un campo de resonancia apropiada, es decir, que la tradición tiene el papel, no solamente de comunicar verdades vitales, sino también de crear el medio adaptado para la manifestación de tales modos de carácter particular.

Es ése un fenómeno que se produce en un grado o en otro en el seno de todas las religiones. En toda religión se asiste, algunos siglos después de su fundación, a una nueva floración o a una especie de segunda juventud, y ello es debido al hecho de que la presencia de un ambiente colectivo y material, preparado por la propia religión, crea condiciones que permiten o exigen un florecimiento de tipo aparentemente nuevo: en Occidente, la Edad Media, con sus grandes santos de un tipo particular, su caballería y su arte sagrado plenamente desarrollado y llegado a la perfección, por tanto definitivo e irreemplazable, ha sido la época cristiana por excelencia, y esto de una manera distinta a los primeros siglos del cristianismo, que, desde un punto de vista diferente, conservan con toda evidencia su superioridad de perfección original; en el islam igualmente, la época de un Ibn Arabî —que fue el «polo» de su tiempo— coincide con un mundo elaborado por varios siglos de islam y presenta, en el plano del esoterismo, una floración muy amplia y profunda, y próxima a veces al profetismo inicial.

En el budismo, esta ley o esta posibilidad aparece en un orden de grandeza desconocido en otras partes, y es lo que constituye la originalidad del mahayana no desde el punto de vista del contenido,

1. Los *nâgas* son representados como serpientes; se conoce el simbolismo de éstas —o de los dragones— como guardianes de tesoros o de recintos sagrados.

sino desde el del fenómeno: lejos de no constituir más que un enigma perturbador, este desdoblamiento de la Revelación budista es en realidad una posibilidad perfectamente límpida, que debía manifestarse en su lugar y en su momento con toda la plenitud de la que es susceptible. Cuando hablamos de mahayana, sobreentendemos el *Vajrayâna* —el tantrismo budista— que se presenta a veces como una «tercera puesta en movimiento de la ley», y que repite a su manera, en el marco del mahayana, el desdoblamiento del que acabamos de hablar; pero se trate de uno o de otro, o también —en terminología mahayánica— del hinayana, es importante comprender que no hay efecto sin causa: queremos decir que la única causa posible de los valores unidos tradicionalmente al Buda es el Buda mismo y nada más; el homenaje por parte de los brahmanistas, incluido Shankara, es un indicio más entre otros muchos signos de la envergadura avatárica del personaje.

A fin de caracterizar mejor la intención profunda o el sentido del mahayana, querríamos llamar la atención sobre los factores siguientes: en uno de sus aspectos, el budismo —sin apartarse jamás de su serenidad— tiene algo de vertiginosamente cuantitativo, de desesperadamente inclinado a la causalidad «horizontal», o a la acción y al mérito, y también de profundamente misógino, por decirlo así: parece que uno se pierde en miríadas de *kalpas* y en acumulaciones prácticamente ilimitadas de méritos y deméritos. El budismo pretende sugerir así la naturaleza del samsara, que es un abismo sin fondo, un sistema inconmensurable de círculos concéntricos al mismo tiempo que un movimiento espiroidal sin comienzo ni fin,[2] o sin otro comienzo ni otro fin que lo limite metafísicamente que el nirvana, que lo envuelve todo, lo absorbe todo, lo extingue todo. Ahora bien, en el esoterismo las desesperantes cantidades se reducen a simples espejismos, la feminidad es captada en su esencia universal, la liberación deviene un relámpago; lo que se afirma así es la eterna

2. Todo esto está evidentemente en relación con la extrema precariedad de las posibilidades de entrar en el estado humano, que es a los otros estados lo que el centro es a la periferia o el punto a la extensión.

verdad de que nuestra liberación estaba antes que nosotros, y que hay en la dificultad aparentemente invencible un punto secreto en que todo se hace fácil: misterio de intelección según el zen, el *shingon*, el *tendai*, y misterio de gracia según el *jôdo*. Tras innumerables esfuerzos que no tienen más valor que el de un gesto, el hombre es aspirado por los cielos y cae, por decirlo así, ascensionalmente, en su propia liberación; nuestros méritos no tienen valor positivo, no hacen más que eliminar —de forma más simbólica que efectiva— los obstáculos que nos retrotraen de la atracción celestial.

Todo ciclo espiritual, cualquiera que sea su escala de grandeza, supone alternancias. En la tierra, el Rigor se manifiesta antes que la Misericordia, aunque sólo sea para preparar el advenimiento de ésta; pero en las regiones celestiales la Misericordia precede al Rigor, y coincide en su sustancia con la dimensión beatífica del propio Absoluto.

* * *

La «caridad» (*dâna*), que constituye de algún modo el marco o la periferia del mahayana, es el primero de los seis *pâramitâs* o virtudes del *bodhisattva*; la «sabiduría» (*prajñâ*) es el sexto y la culminación. Los otros cuatro *pâramitâs* aparecen como intermediarios: son la «renuncia» (*shîla*), la «virilidad» (*vîrya*), la «paciencia» (*kshânti*) y la «contemplación» (*dhyâna*); estos modos espirituales son otras tantas vías a la vez simultáneas y sucesivas, uno solo puede determinar toda una vida, sin que por ello deba ni pueda excluir la práctica cotidiana de los otros. Los cinco primeros *pâramitâs* no están por otra parte realmente separados de *prajñâ*, del que son aspectos secundarios llamados a contribuir a su manera a la eclosión del conocimiento liberador.

La esencia del mahayana en tanto que método es, en suma, la «transferencia de nuestros méritos a otros» (*parinâmana*): tanto la «iluminación» como la «salvación» abrazan, en el esquema metafísico y en la intención moral, a todos los seres del universo visible e invisible. Si el *bodhisattva* se «niega a entrar en el nirvana en tanto que

la última brizna de hierba no se haya liberado», esto significa dos cosas: primero, y es el punto de vista cósmico, que la función de *bodhisattva* coincide con lo que llamaríamos en lenguaje occidental la «presencia angélica» permanente en el mundo, presencia que no desaparece más que con el mundo mismo, en la reintegración final que la gnosis occidental ha llamado «apocatástasis»; segundo, y es el punto de vista metafísico, que el *bodhisattva*, realizando el «vacío» de las cosas, realiza por eso mismo el «vacío» —y a la vez la cualidad nirvánica— del samsara como tal. Pues si por una parte todo está «vacío», por otra todo es nirvana, siendo la noción búdica de la vacuidad a la vez positiva y negativa, como enuncia la sentencia: «La forma es vacío y el vacío es forma». El samsara, que antes de nada aparece como inagotable, de suerte que el voto bodhisáttvico tiene en primer lugar algo de excesivo e incluso de demencial, se reduce «instantáneamente» —en la instantaneidad intemporal de *prajñâ*— a la «iluminación universal» (*sambodhi*); en este plano, toda antinomia es superada y como consumada. «Liberar a la última brizna de hierba» es, desde este punto de vista, verla en su esencia nirvánica, o ver la irrealidad de su no liberación.

Al ser *prajñâ* la síntesis de los otros cinco *pâramitâs*, el mahayana se reduce en principio a *prajñâ*, es decir, que la unión interior con el «vacío» transcendente podría en efecto bastar como viático espiritual; pero, de hecho, la naturaleza humana es contraria a la unidad y a la simplicidad, el método de regeneración deberá, pues, tener en cuenta todos los aspectos de nuestro aprisionamiento samsárico, de ahí la necesidad de una vía que, aun presentando de entrada un elemento de unidad y de simplicidad, vaya de lo múltiple a lo uno y de lo complejo a lo simple.[3]

No es difícil concebir cómo las cinco primeras virtudes o métodos espirituales están contenidas en la sexta: antes de nada, no hay gnosis posible sin un elemento de renuncia o de desapego; la gnosis

3. Esto es lo que no quieren entender —dicho sea de paso— los pseudozenistas ni los pseudovedantistas, que creen poder escamotear nuestra naturaleza por reducciones mentales tan pretenciosas como ineficaces.

implica forzosamente, de una manera extrínseca, un factor de alternativa moral sobre el cual basarse y que le permite florecer. Del mismo modo, la gnosis exige la virilidad o el «heroísmo»: implica, en efecto, un aspecto de combate contra las seducciones samsáricas, tanto internas como externas; no hay victoria espiritual sin «lucha contra el dragón». A estas virtudes de rigor se añaden las virtudes de dulzura, a saber, la caridad y la paciencia; ésta es por su naturaleza la *shakti* —la potencia complementaria— de la renuncia, como la caridad es la *shakti* de la virilidad. La gnosis exige un elemento de generosidad y otro de belleza, si puede expresarse así: el lado «matemático» y «masculino» tiene necesidad de un complemento «musical» y «femenino», estando el universo entero tejido de esta cadena y de esta trama; sin la belleza la verdad no puede manifestarse y mantenerse fiel a sí misma y entregar todo su mensaje. Refiriéndonos a la imagen canónica del Buda, podremos expresarnos de la manera siguiente: si Buda representa la renuncia, el loto que le sostiene será la paciencia; si representa la virilidad, el loto será la caridad; y si es el conocimiento supremo, el loto será la contemplación, con todas las virtudes que ésta implica.

* * *

El amidismo, que fue enseñado en China por Tan-Luan, Tao-Cho y Shan-Tao, luego en Japón por Honen y Shinran, se presenta en ciertos aspectos como una síntesis misericordiosa de los seis *pâramitâs*. La «Iluminación universal» está latente en todo, puesto que todas las cosas, al estar «vacías», no son sino el «Vacío»; ahora bien, esta iluminación puede englobar y de algún modo aspirar al individuo por el *upâya* de misericordia que es el recuerdo de Amitabha, actualizado gracias a la fórmula *Namo'mitâbhaya Buddhâya*; como la realización espiritual existe «antes» que el hombre, éste, que no tiene más realidad propia que la espuma en relación al agua, «cae» en su nirvana preexistente, el cual toma, por decirlo así, la iniciativa en tanto que *bodhi*, «iluminación». En estas condiciones —y por extraño que esto pueda parecer— es el nirvana en acto el que asume los

pâramitâs; esto es lo que la tradición llama el «poder de lo Otro», en contraste con el «poder de Sí mismo», que es el principio espiritual en el budismo ordinario y también en los esoterismos independientes del culto de Amitabha, como el zen o el *shingon*.

Este don celestial de los *pâramitâs* floreciendo por adelantado, o esta gracia salvadora otorgada en función de su realización previa por Amitabha, proyección, por su parte, del Buda universal y a la vez del Buda histórico, ese don celestial, decimos, está incluido en el «voto original» de Buda, acto en realidad cósmico o divino sobre el que se edifica toda la doctrina de la «Tierra Pura».[4] La participación de los fieles en los *pâramitâs* se reduce entonces esencialmente a la fe, en la que se distinguen tres aspectos o «estados mentales», a saber: el «pensamiento verídico» o el «espíritu sincero»; el «pensamiento profundamente creyente»; el «deseo de nacer en la Tierra Pura».[5]

Pero los *pâramitâs* no están contenidos en estas únicas actitudes mentales, son también inherentes al «recuerdo del Buda» (*buddhâ-*

4. Hay cuarenta y ocho votos (*pranidhânas*): sólo el decimoctavo, que es con mucho el más importante y que Honen ha calificado de «rey de los votos», es el «voto original»: «En cuanto haya alcanzado el estado de Buda, si los seres de las diez regiones (del universo) han creído en mí con serenos pensamientos, y han deseado nacer en mi región, y han pensado en mí aunque sólo sea diez veces, si estos seres no deben renacer ahí, que no obtenga yo el conocimiento perfecto; que no se exceptúen sino aquéllos que hayan cometido los cinco pecados mortales y hayan blasfemado contra la Buena Ley» (*Sukhâvatî-Vyûha-Sûtra* mayor, VIII, 18, según la traducción china, pues los textos sánscritos conservados son incompletos). Las «diez veces» del texto tienen también el sentido de «diez modos», tales como el pensamiento, la palabra, la visión, el gesto.

5. Según el *Amitâyur-Dhyâna-Sûtra*, 22. El primer estado excluye toda simulación y toda tibieza; el segundo estado, según Honen, implica la conciencia de nuestra miseria y de nuestra incapacidad, por una parte, y de la potencia salvadora de Amitabha y de la posibilidad de salvarnos si le invocamos con fe, por otra. El tercer estado mental significa que ofreceríamos todos nuestros méritos a la sola intención de nacer en la «Tierra Pura», y que por eso mismo, en el marco de esta intención, nos complaceríamos en los méritos de otros, como si los otros fuéramos nosotros mismos, actitud que confiere a nuestra vía una irradiación secreta y una especie de amplitud impersonal.

nusmiriti) mismo:[6] es decir, que el perpetuo recuerdo es a la vez renuncia o pureza, virilidad o actividad perseverante, paciencia o paz, generosidad o fervor, contemplación o discernimiento, sabiduría o unión. En efecto, mantenerse en este solo recuerdo, o en el acto que lo fija en la duración reduciendo ésta a un instante eterno, es inseparable de la renuncia al mundo y a sí mismo, y esto permite comprender a la vez el papel que juega aquí el *pâramitâ* de virilidad: si la renuncia (*shîla*) es una participación en la eternidad, la virilidad (*vîrya*) se colocará bajo el signo del eterno presente, como el relámpago o como el «tercer ojo». En cuanto a la paciencia (*kshânti*), consiste, en este contexto del «recuerdo», en permanecer en calma en el Centro, en la gracia de Amitabha, mientras que la caridad (*dâna*) es al contrario la proyección del *ego* en lo lejano, o la extensión de la voluntad fuera del caparazón individual: si la paciencia se basa en nuestra conciencia de poseer todo en la gracia, la caridad será nuestra conciencia de vivir en todas las cosas, de extender nuestra actividad espiritual a toda la creación. El recuerdo de Amitabha implica igualmente, y con mayor razón, la contemplación (*dhyâna*) y el conocimiento (*prajñâ*); éste corresponde bajo una cierto punto de vista a la Plenitud, y aquélla al Vacío. Hemos visto más arriba que el «Vacío» tiene un sentido a la vez negativo y positivo; es el sentido positivo lo que podemos llamar «Plenitud». El «Vacío» es «Plenitud» en tanto que se opone a la «nada» samsárica, no en tanto que Quintaesencia, pues desde este último punto de vista, todo es Plenitud y todo es Vacío.

Se podría describir todo esto de forma más simple todavía especificando que la síntesis de los *pâramitâs* se realiza de la manera más patente por las dos condiciones *sine qua non* del *nembutsu*, a saber, la «fe» y la «acción»: ésta resume las virtudes activas y aquélla las virtudes contemplativas, implicando por otra parte unas y otras ele-

6. Y precisemos aquí que la fórmula tibetana *Om Mani Padme Hum*, a pesar de su forma divergente y en virtud de su homenaje a la «Joya» y al «Loto», es un equivalente de la fórmula sánscrita y del *Namu Amida Butsu* japonés; se dirige en efecto al *bodhisattva* Avalokiteshvara y por eso mismo al Buda Amida del que el *bodhisattva* es una extensión.

mentos estáticos y dinámicos, tales como la abstención para la acción y el ardor para la fe. Además, estas dos categorías nos reconducen a dos pilares de toda espiritualidad: el «discernimiento» y la «concentración», o la doctrina y el método; de hecho, todas las cualidades intelectuales posibles, psíquicas y morales, encuentran su lugar bajo estos dos denominadores, porque proceden, bien de la inteligencia, bien de la voluntad, y describen así —indicando lo que deberíamos ser— lo que somos en nuestra «budeidad» innata y eterna.

* * *

Según un simbolismo espacial al uso en el mahayana, los Budas universales o los *Dhyâni-Buddhas*, llamados también *jinas*, los «victoriosos», surgen por proyección del *Adi-Buddha*: son cinco y rigen cada uno un punto cardinal, estando el más eminente de ellos, Vairocana, en el centro.[7] A Vairocana corresponde analógicamente el éter; Akshobhya, que está en el este, se relaciona con el aire; Amitabha, con el oeste y el agua; Amoghasiddhi, con el norte y la tierra; y Ratnashambhava, con el sur y el fuego. Ahora bien, el éter está en todas partes y es por todas partes central e inmutable, como la verdad o la contemplación; el sol se levanta por el este, como una espada que se desenvaina, es invencible, e invencible es el aire que se desencadena en huracán; el oeste indica el reposo, como el del agua que se reúne en calma y lo sostiene todo; el norte es frío como la pureza, la tierra es firme como la renuncia; y el sur, que posee el calor de la vida, es generoso como la caridad. El *Adi-Buddha* —o *Prajñâpâramitâ*— se sitúa simbólicamente en el cenit o más allá del espacio; en relación a los elementos sensibles, incluido el éter, gobierna el elemento suprasensible, la conciencia, lo que significa que se identifica no con los principios cósmicos o más precisamente con

7. Según las escuelas, es Vairocana, o Vajradhara, o Amitabha, quien se identifica con lo Supremo; habría también otras fluctuaciones que señalar, sobre todo cuando el cuaternario se desdobla o se multiplica y se acompaña de los *bodhisattvas* y *shaktis* correspondientes.

los modos del conocimiento relativo como lo hacen los *Dhyâni-Buddhas*,[8] sino con el Conocimiento absoluto, que envuelve las relatividades quedando siempre fuera de ellas.

En el esoterismo *shingon*, el abanico de los cinco elementos queda contenido en la «conciencia», elemento sexto y superior: ser Buda es conocer totalmente la naturaleza de los fenómenos aparentemente externos, es, pues, saber que no son de una sustancia distinta a nosotros mismos. Afirmar que el *bodhisattva* no ve más que el «vacío» (*Shûnya*) significa que no percibe más que la «vacuidad» (*shûnyatâ*) de las cosas, o que ve las cosas en su aseidad que es idéntica a la de la conciencia;[9] los elementos son como la diversificación externa o como los aspectos cristalizados de esta conciencia una; quien mira al mundo, se ve a sí mismo, y quien comprende las profundidades del corazón, contiene el mundo. La síntesis de los cinco elementos objetivos en el sexto, que es subjetivo, prefigura a su manera la síntesis espiritual de los *pâramitâs*: es decir, que la tierra, el agua, el aire, el fuego, el éter —en el sentido más amplio— son en suma las apariencias externas y cósmicas de los cinco primeros *pâramitâs*, siendo igualmente el sexto elemento —*chitta* o la conciencia— la prefiguración natural de la sexta virtud, *prajñâ*.[10] Una síntesis análoga se realiza en el zen, donde la vía consiste en descubrir la infinita aseidad del corazón y realizar así, como en el fulgor de un relámpago, «lo que es».

Pero volvamos a la síntesis operada gracias al voto de Amitabha, que presenta una relación particular, no solamente con el sim-

8. Los cuales corresponden así a los cuatro arcángeles del islam, con Vairocana —en el centro— como equivalente de *Er-Rûh*.

9. Esta visión de la «vacuidad» de las cosas no deja de tener relación, por otra parte, con el hecho de que el hombre noble ve en todo fenómeno lo esencial, mientras que el hombre vil ve lo accidental; ahora bien, la esencia de las cosas alcanza su «vacío» en el sentido de que es una abertura hacia lo «no manifestado», o una manifestación del arquetipo.

10. Esotéricamente, el loto sobre el que está Buda representa el conocimiento innato y latente, mientras que la aureola expresa el conocimiento efectivo realizado por el *Tathâgata*.

bolismo del oeste, del sol poniente y el elemento agua, sino también, y por eso mismo, con la virtud de la paciencia; al mismo tiempo, esta perspectiva de esoterismo bháktico[11] identifica a Amitabha con el *Adi-Buddha*, de modo que el simbolismo del atardecer o del frescor, lo mismo que la paciencia, reciben una significación preponderante y de alguna manera central; el abandono confiado al «poder de lo Otro» y a la gracia salvadora surge en efecto de la naturaleza del agua y de la «perfección pasiva». Al hombre cuyo corazón descansa en la certidumbre sobrenatural de la gracia salvadora no le queda en suma más que esperar, humanamente hablando, el agotamiento de los efectos kármicos; es paciente bajo el peso del samsara que debe todavía sufrir y que para él se agota como su propio destino terrenal. Esta perfección de confianza o de quietud no podría ser, con toda evidencia, una pasividad pura y simple, es decir, que no sería nada si no implicara, y de forma esencial, los aspectos complementarios de actividad e impasibilidad; cada *pâramitâ* es como un espejo que refleja los objetos sin dejar de ser él mismo; no hay paciencia espiritual sin una concomitancia de renuncia y de fuerza. Esto es lo que se deriva sin ambigüedad de los textos amidistas, como de aquellas palabras del ilustre Honen:[12] «El hombre que tiene la nostalgia del Paraíso y que fija su espíritu tan sólo en eso, se comportará como alguien que detesta o que incluso aborrece el mundo». «En lo que concierne al pasaje (en el libro de Shan-Tao) sobre el corazón fuerte como el diamante, que no se deja ni turbar ni vencer (...) significa que no debemos permitir que nuestros méritos[13] se dilapiden en cualquier dirección... El diamante es una materia imposible de romper; que nos sirva, pues, de ejemplo para mostrar que el corazón no debe dejarse romper en su determinación de alcanzar su meta.»

11. Por tanto de todo esoterismo relativo, pero que no excluye, en su núcleo, la gnosis más profunda, para aquél que está llamado a descubrirla.

12. *Hônen the Buddhist Saint*, Kyoto, 1949, vol. III, cap. XXI, 8 y XXII, 10.

13. Es decir, las fuerzas benéficas que emanan de la acumulación de nuestros méritos pasados, o el buen *karma*.

Capítulo 12

Nota sobre el elemento femenino en el mahayana

La más elevada de las seis disciplinas espirituales (*pâramitâs*) —la «Sabiduría transcendente» (*prajñâ*)— se encuentra personificada en una divinidad que lleva ese mismo nombre de Prajñaparamita; si el hombre llega a ser sabio, es, en efecto, gracias a la Sabiduría preexistente, cuya función a la vez virginal y maternal es la Beatitud y la Misericordia inherentes a la Sabiduría. Esta divinidad es la «Madre de todos los Budas»; no carece, pues, de analogía con la diosa Tara, o más precisamente con la «Tara blanca», asimilada también a la «Sabiduría transcendente» (*prajñâ*); los mongoles la llaman «Tara madre» (*Dara eke*) y la califican de «Madre de todos los Budas y *bodhisattvas*», mientras que los tibetanos le dan el nombre de «salvadora» (*Döl-Ma*). Desde el punto de vista del soporte humano o del «cuerpo glorioso»[1] se puede reconocer a Prajñaparamita o Tara en la reina Maya, madre del Buda histórico:[2] lo mismo que puede decirse del Buda

1. El *sambhoga-kâya*, el cuerpo beatífico, que se sitúa entre el cuerpo terrenal, *nirmâna-kâya*, y el cuerpo divino, *dharma-kâya*.

2. «El rey Shakya tenía una reina, llamada Maya, como para significar que ella estaba libre de toda ilusión (*mâyâ*); un esplendor procedente de su esplendor, como la magnificencia del sol cuando está libre de toda influencia de oscuridad; una reina suprema en la asamblea de todas las reinas. Como una madre para sus

que es una manifestación del Buda absoluto —el *Adi-Buddha* o Vajradhara, o Mahavairocana según las diversas terminologías—, así también su augusta madre manifiesta la potencia complementaria del Buda universal, o la gracia salvadora inherente al nirvana y que emana de él.[3]

Como «los extremos se tocan», es significativo que la actitud más intelectual y más ascética, por tanto en un sentido la más viril posible, a saber, el conocimiento (*prajñâ-pâramitâ*), coincida con un principio femenino, como si se produjera, en la cima o en el fondo mismo de la abstracción o de la aniquilación una especie de retorno compensatorio; en términos vedánticos diríamos que *âtmâ*, al ser perfectamente *sat* y *chit*, Ser y Conocimiento, implica por eso mismo y necesariamente *ananda*, la beatitud. El empleo del simbolismo de la feminidad puede sorprender en el ámbito budista; es verdad que los símbolos femeninos se refieren en primer lugar, y con toda evidencia, a realidades universales

súbditos (...) era la más eminente de las diosas para el mundo entero. Pero la reina Maya, al ver la gran gloria de su hijo recién nacido (...) no pudo soportar la alegría que le procuró; y para no morir, subió al cielo.» (*Buddha-carita* de Ashvagosha, I,15,16 y II,18.) Según el *Jâtaka*, «la madre de un Buda es una persona que ha realizado las perfecciones a través de cien mil *kalpas* y que ha sido fiel a los cinco preceptos desde el día de su nacimiento». Guénon ha subrayado «que a la madre de Buda se le llama *Mâyâ-Dêvî* y que, entre los griegos y los latinos, *Maia* era también la madre de Hermes o Mercurio». «La Anunciación toma la forma de un sueño de Maha-Maya, en el que ve un glorioso elefante blanco descendiendo de los cielos para entrar en su seno (...) No se dice explícitamente, pero puede suponerse que el nacimiento fue "virginal"; en cualquier caso, es interesante señalar que la historia era ya conocida por san Jerónimo, que la menciona en un debate sobre la virginidad, en relación con los nacimientos milagrosos de Platón y de Cristo.» (*Libri adv. Jovinianum*, I,42, en A.K. Coomaraswamy, *Hinduismo y budismo*, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 85.)

3. Observaciones análogas podrían hacerse respecto a Gopa Yashodhara, la esposa de Shakyamuni, y su hija Rahula. Toda la nobleza de esta esposa brilla en el hecho de haberse lamentado no por la simple razón de que Shakyamuni la hubiera abandonado, sino porque no la había llevado en su exilio para compartir sus austeridades; comprendió la razón más tarde y entró en la comunidad de Buda.

que no tienen nada de humano, pero las concomitancias humanas del símbolo no dejan de ser por ello lo que son, es decir, que la significación humana inmediata de la imagen conserva siempre sus derechos, sin que haya lugar a temer antinomias irreductibles o conflictos morales. Los sabios son los primeros en comprender que la propia feminidad es independiente de la accidentalidad terrenal o de los aspectos samsáricos contingentes de la criatura carnal; si es oportuno desviarse de las seducciones y, en ciertos aspectos, de los encadenamientos, independientemente de cuáles sean sus soportes, no es por el contrario ni posible ni deseable escapar al principio de la feminidad, que es de esencia nirvánica y por tanto divina. El carácter en principio más o menos asexual de las divinidades del mahayana no se relaciona más que con las contingencias privativas y no con la sustancia positiva; también las fluctuaciones en la imaginería mahayanista y en sus interpretaciones eso-exotéricas indican a su manera la complejidad de todas estas relaciones y el desconcierto humano ante esta complejidad.

Si en el paraíso de Amitabha se supone que la mujer «desprecia su feminidad»,[4] esto significa que está enteramente liberada de las servidumbres fisiológicas y psicológicas de su condición terrenal, y no de su sustancia celestial, sin lo cual el poder —atribuido a las divinidades de las que se dice que son, bien «masculinas», bien «asexuales»— de asumir una «forma femenina» no tendría ningún sentido; el ostracismo de la expresión dogmática es función de la sinceridad de la renuncia. Hay ahí dos perspectivas que se entrecruzan y se matizan mutuamente: desde la primera, la mujer es considerada como el principal factor de seducción que encadena al samsara, hasta el punto de aparecer como el genio mismo de este

4. Según el *Sukhâvatî-Vyûha* mayor, que, junto con el *Sukhâvatî-Vyûha* menor y el *Amitâyur-Dhyâna-Sûtra*, sienta autoridad en el amidismo. El simbolismo cristiano, según el cual «no se desposa y no se es desposado» en el Cielo, se refiere a este aspecto de las cosas, mientras que el simbolismo musulmán de las huríes deriva de la misma perspectiva que el tantrismo.

último; desde la segunda perspectiva, que es, por decirlo así, el lado opuesto del mismo círculo, la feminidad se revela al contrario en su realidad positiva de maternidad, virginidad, belleza y misericordia;[5] es la oposición cristiana —o la complementariedad— entre Eva y María. Y esto es importante; respecto del cielo, toda criatura tiene un carácter «femenino», y por eso se dice que toda alma es una *gopî* amante de Krishna; pero desde el punto de vista de la analogía participativa —no de la oposición complementaria—, toda alma tiene por el contrario algo de «masculino», y es esto lo que tiene a la vista el budismo cuando parece querer prohibir a las mujeres el acceso al cielo. Esto, insistimos en ello, es independiente de la cuestión del «cuerpo glorioso», que es de un orden completamente distinto, cósmico y no espiritual.

Hay incontestablemente, e incluso necesariamente, en ciertos sectores del budismo una tendencia directa o indirecta a interiorizar la feminidad y la sexualidad, y no simplemente a rechazarla, de ahí el matrimonio de los adeptos en ciertas ramas del mahayana, en el Tíbet y sobre todo en Japón, lo que hubiera sido impensable en el origen; el ejemplo de Shinran, discípulo de Honen, es particular-

5. Señalemos en este contexto que el *Amitâyur-Dhyâna-Sûtra* es dirigido por el Buda a una mujer, la reina Vaidehi, lo mismo que el *Sukhâvatî-Vyûha* menor especifica que se dirige a las mujeres tanto como a los hombres, mientras que en un principio la aceptación de las mujeres tuvo sus dificultades. «Todo hijo o hija de una familia deberá oír el nombre del bienaventurado Amitayus (un aspecto de Amitabha), el *Tathâgata* ("Aquél que así se ha ido"), y habiéndolo oído, guardarlo en la memoria (...) y si este hijo o hija de una familia está a punto de morir, entonces Amitayus, el *Tathâgata*, rodeado de una asamblea de discípulos y seguido de una multitud de *bodhisattvas* se mantendrá en pie ante ellos en la hora de su muerte, y dejarán esta vida con el alma tranquila. Tras su muerte renacerán en el mundo *Sukhâvatî*, en la región de Buda de este mismo Amitayus, el *Tathâgata*. Por eso, oh Sariputra..., todo hijo o hija de una familia deberá elevar una ferviente oración con todo su espíritu pensando en esa región de Buda. (...) Todo hijo o hija de una familia que oiga el nombre de esta enunciación de la Ley y retenga en su memoria los nombres de estos Budas bienaventurados será favorecido por los Budas y no volverá jamás hacia atrás, una vez esté en posesión de la Sabiduría transcendente.» (El *Sukhâvatî-Vyûha* menor, 10 y 17.)

mente notorio.[6] Además de las exigencias del dogmatismo ascético y disciplinario, el asexualismo budista no es en definitiva más que una forma de afirmar la «vacuidad», o, dicho de otro modo, la asexualidad tiene el sentido de aspecto del «vacío»;[7] así se dice que el *bodhisattva* no ve más que el «vacío», lo que debe entenderse en un sentido negativo o samsárico y a la vez positivo o nirvánico.[8]

Un aspecto importante del simbolismo de la feminidad es, en el *Vajrayâna*, la pareja *upâya-prajñâ*, representada en el lamaísmo por dos divinidades enlazadas: se sabe que el *upâya* es el «procedimiento» —o el «espejismo»— que revela más eficazmente la verdad, mientras que *prajñâ* es el conocimiento liberador que él despierta; este simbolismo sexual se aplica igualmente, en principio, a la pareja «vacío-forma» (*shûnya-rûpa*) o nirvana-samsara, pues la reciprocidad es análoga o incluso fundamentalmente idéntica. Tal simbolismo parece estar en las antípodas del asexualismo budista; en realidad, coincide con éste, en el sentido de que en la unión toda polaridad es sobrepasada y como aniquilada en una infinitud común o en la suprema no-dualidad.[9] Para comprender bien la relación entre esta

6. Nos referimos aquí a la visita que recibió Honen, cuando se encontraba al borde de la muerte, de la reina Vaidehi, célebre discípula de Buda, hecho sobrenatural que prueba que la asexualidad celestial se manifiesta, no en el «cuerpo glorioso», sino en la ausencia de pasión samsárica y en la beatitud de la unión interna.

7. Es demasiado evidente que las opiniones modernas sobre la mujer, debidas al igualitarismo generalizado, por tanto a una cierta feminización —puramente negativa— del hombre al mismo tiempo que a una virilización artificial de la mujer, aparecen aquí nulas y sin valor. Pero es preciso tener en cuenta un fenómeno compensatorio del final de los tiempos, y es el hecho de que la devoción o los dones espirituales se encuentran más frecuentemente entre las mujeres que entre los hombres.

8. «Allí donde hay forma —dijo Buda—, hay vacío, y allí donde hay vacío, hay forma. Vacío y forma no son distintos».

9. Se dice que Buda, antes de morir, subió al cielo para predicar a Maya el *Dharma*, y este encuentro puede bien simbolizar la Unión suprema, pues es ése en suma el complemento celestial —de naturaleza positivamente inversa— del nacimiento terrenal del *Tathâgata*; ése fue el nacimiento divino, en Prajñaparamita, de Maya.

imagen y los conceptos de *upâya* y *prajñâ* hay que saber que el segundo elemento es «nosotros mismos» porque es nuestra esencia transpersonal, mientras que el primer elemento es el Logos que despierta y actualiza, a través de las tinieblas samsáricas, aquello que somos; toda criatura —el *shingon* insiste en ello— es un Buda que se ignora.

Capítulo 13

El voto de Dharmakara

La idea de mito evoca en general la imagen de relatos tradicionales cargados de simbolismo y más o menos desprovistos de fundamento histórico; ahora bien, este segundo punto no debería ser demasiado enfatizado al establecer esa definición, pues en la función del mito la cuestión de la historicidad es prácticamente indiferente en la medida en que dicha función es correctamente comprendida. Lo que garantiza la función espiritual del relato sagrado es el simbolismo, por una parte, y el carácter tradicional, por otro: en el caso de los relatos del mahayana, es el Buda quien se presenta como garante de la realidad y por tanto de la eficacia del relato, es decir, que garantiza, si no absolutamente la historicidad de los hechos, al menos ciertamente su verdad espiritual, que prevalece sobre la historicidad,[1] y su virtud salvadora, que es la razón de ser del mito. Diciendo esto no pretendemos de ningún modo poner en duda la existencia terrenal de un *bodhisattva* Dharmakara; queremos simplemente subrayar que el relato es ante todo la manifesta-

1. Si no fuera así, no se explicaría que los cuatro Evangelios puedan contradecirse en ciertos detalles y que los antiguos cristianos no se hayan sentido molestos por ello, ni que las visiones de los santos puedan ser divergentes. Este mismo principio de primacía de lo real espiritual explica con mayor razón las diferencias «míticas» de las religiones.

ción, por el Buda Shakyamuni, del principio de la coincidencia salvadora entre la misericordia y la fe; y podemos admitir además que al presentar el relato en cuestión, el Buda Shakyamuni habló de sí mismo y presentó un aspecto de sí mismo: en tanto que personificación del Logos total, pudo dar a su propio poder de misericordia el nombre de Amitabha, «Luz infinita», y describir el misterio de esta coincidencia mediante la historia de Dharmakara y su voto. Pero esta transferencia simbólica de una potencia de Shakyamuni a un buda anterior no podría excluir, con toda evidencia, la posibilidad del hecho histórico; en este caso, es en tanto que «Buda absoluto» o *Adi-Buddha* como Shakyamuni tiene el poder no sólo de definirse o actualizarse por medio de un relato-símbolo, sino también de referirse de forma concreta y salvífica a la obra de un buda históricamente precedente, que representaba más particularmente el aspecto de misericordia.

Este poder sería análogo a aquél que en el sector cósmico del islam —y no fuera de él— incumbe al profeta árabe en relación a los profetas semíticos que le precedieron. Es, pues, así, como Shakyamuni puede actualizar, en su cualidad de Logos-Esencia o Logos-Síntesis, las potencias iluminadoras o salvadoras de los otros budas, contempladas éstas desde el punto de vista de sus cualidades diversas y no de su esencia una; que se trate entonces de budas diferentes o de cualidades diferentes del Buda único no es prácticamente más que una cuestión de perspectiva o incluso de dialéctica.

Hemos tomado un ejemplo del islamismo, no porque sea el único, sino porque en su caso la analogía es particularmente directa; en el cristianismo el uso de los Salmos ofrece un ejemplo del mismo orden, en el sentido de que Cristo, «hijo de David», se proyecta de algún modo en esa Revelación anterior y la hace suya, de modo que el salterio se ha convertido en algo así como un verdadero canto de Cristo, proféticamente presentido por otra parte por David, ya que la relación es reversible. Pero la analogía con el caso del budismo es aquí menos directa puesto que el acento se mantiene sobre Cristo, mientras que en el budismo se pone sobre Amitabha, es decir, sobre el predecesor; lo que no impide que, para tener acceso a la gracia

ofrecida por este último, haya que refugiarse en el Buda histórico, someterse a la Ley y entrar en su Comunidad.[2]

* * *

Para acercarse al misterio de los *bodhisattvas*, de su «negativa» a entrar en el nirvana —o el misterio del «voto original» (*pranidhâna*) del Buda Amitabha, que equivale a lo mismo—, hay que partir de la idea de que hay en nosotros una «parcela divina» que quiere ser liberada; es a esta voluntad del «Dios en nosotros» a lo que Dharmakara —el futuro Amitabha— opone una serie de condiciones que culminan —o se resumen— en definitiva en la siguiente: «Oh *Bhagavat*, si los seres de los innumerables e inconmensurables países de Buda que hubieren oído mi nombre después de que yo haya obtenido la budeidad, y que debieren orientar su pensamiento hacia un nacimiento en mi país de Buda y, con este fin, conducir su mérito a la madurez; si estos seres no debieran nacer en mi país de Buda, incluso aquéllos que sólo hubieren repetido diez veces este pensamiento —exceptuando siempre a quienes hayan obstaculizado o abusado de la Buena Ley—, entonces, ¡que yo no obtenga el Conocimiento supremo!». Ahora bien, sin esta voluntad del «Sí» de ser liberado en «nosotros», la «presión» expresada por este voto sería ininteligible; se podría decir que Dios ama la santidad —o que se ama a sí mismo en el hombre— al punto de querer recompensarla también en el plano extrínseco, pues quien concede lo más concede también lo menos.

Pero se puede también interpretar el *bodhisattva* de otra manera, menos alejada de las concepciones monoteístas, o incluso en perfecto acuerdo con ellas: el *bodhisattva* es, por una parte, el santo que ha realizado determinado estado angélico, o en el que ese estado «se encarna» de la manera más directa, y, por otra parte, es ese estado

2. Es el «triple refugio»: *Buddha*, *Dharma* y *Shanga*, por el que uno se hace budista.

mismo, que, en efecto, se detiene en el umbral del nirvana puesto que el ángel como tal no puede llegar a ser Dios; la razón suficiente del ángel es ser lo que es, a saber, un espejo de lo divino. Visto desde esta perspectiva, la transmigración sacrificial y casi indefinida del *bodhisattva* no es tanto el encadenamiento de las vidas sucesivas de una misma alma[3] como la individualización repetida y múltiple, por tanto diversa en el tiempo y el espacio, de un estado angélico. Lo mismo que los arcángeles cristalizan Nombres divinos en la manifestación informal, en la cima del macrocosmo, también los *bodhisattvas* reflejan los Budas «principiales»:[4] así el *bodhisattva* Avalokiteshvara —«el Señor que mira misericordiosamente hacia abajo»— es como la emanación del Buda metacósmico Amitabha, que es pura Misericordia.[5]

Recordemos aquí la doctrina de las tres «hipóstasis» del Bienaventurado: *Dharmakâya* (el «cuerpo universal») es la Esencia, el Noser; *Sambogakâya* (el «cuerpo de felicidad») es la «Forma celestial», la «Personificación divina»; *Nirmanakâya* (el «cuerpo de metamorfosis») es la manifestación humana de Buda.

3. Se sabe por lo demás hasta qué punto el budismo relativiza ese compuesto que es el *ego*.

4. Alrededor de Vairocana se encuentran los otros cuatro *Dhyâni-Buddhas*. Se les atribuye simbólicamente: el este y el agua a Aksobhya, el norte y el aire —o el viento— a Amoghasiddhi, el oeste y el fuego —o la luz— a Amitabha, el sur y la tierra a Ratnasambhava; por último, el centro y el éter corresponden a Vairocana. Según el punto de vista, cada Buda puede ocupar el centro.

5. Es por otra parte este aspecto de luminosa dulzura lo que explica la forma femenina —o semifemenina, según los casos— que toma este *bodhisattva* en Extremo Oriente (Kwan-Yin, Kwannon). El carácter arcangélico de Avalokiteshvara se desprende también de su simbolismo iconográfico: se lo representa a veces con once cabezas y mil brazos, lo que hay que comparar con el simbolismo semítico de los arcángeles; hemos hablado de ello en *L'Oeil du Coeur*, cap. «*En-Nûr*». Pero este carácter aparece sobre todo en ciertos mitos, como el nacimiento de Avalokiteshvara de un rayo que emana del ojo derecho de Amitabha; aquí, el aspecto angélico del *bodhisattva* borra todo recuerdo de un destino humano.

* * *

El *bodhisattva* Dharmakara, en el umbral del nirvana, hizo el voto de no entrar en él si, una vez convertido en *Buddha*, «iluminado», no podía ofrecer un paraíso de pureza a todos aquéllos que hubieran pronunciado su nombre —en adelante nirvánico o divino— con una fe pura, y con la convicción de ser incapaces de salvarse por sus propios méritos. Convertido en Buda con el nombre de Amitabha, el personaje celestial mantiene su palabra: salva por su nombre a multitud de creyentes y el Buda Shakyamuni participa en esa obra llevándola al conocimiento de los hombres de este mundo o de este ciclo.

En este relato sagrado está en primer lugar la confrontación entre el *bodhisattva* Dharmakara y el nirvana; está después su fusión en la persona del Buda Amitabha. Cabe preguntarse con todo derecho cuál es el sentido de este voto que ejerce una especie de presión sobre la realidad nirvánica: «Si no me concedes lo que exijo —dice en esencia Dharmakara a la Realidad infinita y Felicidad suprema—, me niego a entrar en ti». ¿Cuál es el sentido de esta negativa de principio y de la presión que implica? Pues parece que metafísicamente no hay ninguna medida común entre el hombre y el Absoluto: éste puede determinarlo todo, mientras que el hombre no tiene ningún poder sobre él. Esto es evidente, pero ello no impide que haya un aspecto en virtud del cual lo relativo se encuentra englobado en el Principio —pues «toda cosa es *ātmā*»—, de modo que lo relativo no aparece más que como una especie de dimensión interna de la dimensión inclusiva del Absoluto; esta respuesta sería, sin embargo, insuficiente si no se añadiera un argumento más que es, por otra parte, función del precedente, a saber, que el nirvana implica —sobre la base de lo que acabamos de decir— un polo o un modo que podríamos calificar de «femenino» o «receptivo» y que es en suma la divina *prakriti*, la sustancia primordial, contemplada según la perspectiva budista del Vacío y la Iluminación. Cuando se miran las cosas desde este ángulo de visión, es decir, sobre la base de la «dimensión relativa del Absoluto» propia de la manifestación y de la

«feminidad» del polo ya relativo del Principio divino, se está en disposición de captar el sentido del voto.

Hay un símbolo extremo-oriental muy conocido que sugiere de una manera particularmente expresiva la reciprocidad en cuestión: el *yin-yang*, que presenta, en primer lugar, un área blanca y un área negra, y después, un punto negro en el área blanca y viceversa. Lo que equivale a decir, siguiendo la aplicación que aquí se impone, que el nirvana engloba un sector de relatividad abierto al cosmos mientras que el *bodhisattva* por su parte posee un elemento de la condición del Absoluto que lo integra bajo un cierto punto de vista en la naturaleza absoluta y metacósmica del nirvana.[6] El *nirvâna-prakriti*, en virtud de su relatividad —sin la cual no habría ningún contacto posible entre el cielo y la tierra— «desea» al hombre; hablar de la cualidad atractiva del «cielo» implica la dimensión de relatividad de este último; ahora bien, esta dimensión no es otra que la bondad; y sin mundo, no hay Misericordia. El hombre, que en tanto que tal es relativo, mira hacia el Absoluto; pero el nirvana, en su aspecto relativo, quiere al hombre en virtud de su misterio de absoluto; es decir, que quiere al *bodhisattva* a fin de dar nacimiento al Buda.

Es esta reciprocidad, donde lo superior desea lo inferior en virtud de un elemento de inferioridad y donde lo inferior determina lo superior en virtud de un elemento de superioridad, lo que permite comprender, sea indirectamente, sea directamente, que «habrá más alegría en el cielo por un pecador que se arrepienta que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de penitencia», y que, cuando un *jîvan-mukta* deja este mundo inferior,

6. Éste es el «secreto» (*sirr*) del corazón, en el lenguaje de los sufíes. Si las blasfemias contra el «Padre» y el «Hijo» pueden ser perdonadas, pero no las dirigidas contra el «Espíritu Santo», es porque sólo este último está concretamente presente en el alma puesto que nos inspira, de modo que la injuria hecha al Espíritu no puede ser debida a ignorancia o error. Señalemos igualmente que la prosternación de los ángeles delante de Adán, en el relato coránico, no deja de tener relación con el misterio del elemento de absoluto en el Corazón-Intelecto.

«los cielos resuenan de gloria». Es en un sentido análogo como se ha podido decir que el brahmán gobierna a los *dêvas* y otras paradojas de este tipo; por último, el Buda Amitabha no vendría, con los dos *bodhisattvas*-arcángeles acólitos y toda su corte celestial al encuentro del elegido si no hubiera en éste un elemento nirvánico y metacósmico que el nirvana abierto al cosmos pudiera «desear».[7] Este nirvana extrínseco, que atrae y que prodiga misericordia, es «virgen» y «madre» o incluso —según el *Cantar de los cantares*— «hermana» y «prometida»: irradia y absorbe a la vez, ilumina y desea; respecto al cielo que deviene *prakriti* en dirección al cosmos, éste deviene *purusha*,[8] no como tal cosmos, claro está, sino en virtud del *purusha* divino con el que se identifica por la gracia y la gnosis. La divinidad femenina, que ama al Dios masculino amará igualmente la imagen reflejada de éste en el cosmos y tratará de liberarla apropiándosela, por tanto absorbiéndola y divinizándola.

* * *

El voto del *bodhisattva* Dharmakara, cuyo cumplimiento corresponde al Buda Amitabha, aparece a primera vista como un favor muy particular y muy insólito, de un carácter extrañamente lejano; de hecho, lo que revela es el Principio divino de atracción universal, por tanto de Misericordia. Dicho de otro modo, si el «recuerdo del Buda Amitabha» da acceso a la «Tierra Pura», es porque el nombre de este Buda, que es un nombre del Buda único,[9] transmite realmente la potencia nirvánica.

7. Este misterio global ha dado lugar a muchas enunciaciones malsonantes, la más conocida de las cuales pretende que «Dios no puede subsistir sin el hombre»; esto no carece de profundidad, claro está, pero los inconvenientes de tal formulación pesan mucho más que sus ventajas.

8. *Purusha* y *prakriti*: los polos activo y pasivo del ser.

9. De ahí la absolutización, por decirlo así, henoteísta de Amitabha entre sus adeptos.

La garantía de ello es que este nombre haya sido enunciado por el *avatâra* histórico, y llegamos por ahí a un principio que hemos anunciado anteriormente: es el hecho de la Revelación lo que garantiza la verdad y la eficacia del medio salvador. Así, si el nombre de Dios es «santo», no es porque sea una palabra que se refiere a Dios, sino porque ha sido revelado por el propio Dios y porque transmite por eso mismo algo de la divina Potencia, y en principio incluso toda la Potencia que el nombre divino sugiere: el nombre *Allâh*, revelado en los orígenes de la lengua árabe y confirmado por la Revelación coránica, no implica ninguna limitación, mientras que los nombres de Misericordia transmiten ésta, pero no los aspectos terribles. Ya se trate del islam o del budismo o de otro sector cósmico, decir que el nombre salvador es un don celestial y que salva realmente, significa: primero, que contiene lo absoluto divino, que es excluyente; segundo, y más directamente, que contiene la infinitud divina, que es incluyente, y que inaugura el tercer aspecto, que el nombre transmite más directamente: la Misericordia, que es atractiva.

El nombre de Amitabha, se dice, contiene al Salvador y al salvado: pues éste no tiene ningún poder, incluso su fe en Amitabha le es conferida por este nombre; basta que oigamos ese nombre, que oyéndolo continuemos pronunciándolo y que al pronunciarlo —o al oírlo— no nos cerremos a la fe que contiene y que nos comunica. Todo esto se dice, no para dispensarnos del esfuerzo —sin esfuerzo no hay ninguna vida ni *a fortiori* ninguna vía posible—, sino para persuadirnos de que ningún mérito nos pertenece propiamente, y a fin de que no comprometamos el abandono a «lo Otro» por una acentuación de la egoidad. En lenguaje cristiano, diríamos que es preciso poner al Cristo en el lugar de nuestro espíritu, y a la Virgen en el lugar de nuestra alma.

* * *

La cualidad salvadora del nombre de Amitabha es función de su santidad: decir que el Nombre es santo —lo hemos visto— signi-

fica que ha sido revelado y que demuestra así su divinidad desde el doble punto de vista del origen y la sustancia, y en consecuencia sus cualidades de Absoluto, de Infinitud y de Misericordia. Ahora bien, la santidad del don celestial exige, por parte del hombre, una santificación inicial que la refleje de algún modo, y esto en la forma de una consagración ritual por una parte y en la de un voto espiritual por otra.

La pureza de intención —que este voto expresa y confirma— engloba las virtudes fundamentales del alma; con toda evidencia excluye que el medio espiritual sea utilizado para un fin que está por debajo de su contenido, como la búsqueda de poderes extraordinarios o el deseo de adquirir renombre y ser admirado o la satisfacción secreta de un sentimiento de superioridad; la pureza de intención excluye igualmente que este medio sea utilizado a título de ensayo o para lograr resultados sensibles u otras profanaciones similares. Esto es exactamente lo que el voto pretende evitar, como se deriva muy claramente de la promesa islámica —hecha al Profeta por sus compañeros y mencionada en varias ocasiones en el Corán— de «combatir ofreciendo sus bienes y sus vidas» (*biamwâlihim wa-anfusihim*);[10] y esto equivale a decir que no hay vía espiritual propiamente dicha sin consagración y sin voto.

La necesidad de este voto permite apreciar lo que hemos llamado, sin ninguna intención dubitativa, «el mito» del Buda Amitabha, pues se verá sin dificultad que el voto terrenal o humano es como la respuesta a un voto celestial o divino: si el hombre debe comprometerse con el cielo, es porque éste se ha comprometido por la Revelación misma con el hombre; una promesa debe responder a la otra. En cuanto a la intención pura que todo voto espiritual implica, tie-

10. Se observará que el primer término concierne al apego al mundo, y el segundo al apego al yo: es preciso darse a Dios con todo lo que se «posee» y todo lo que se «es». En el amidismo, la respuesta humana al don celestial es la «triple actitud»: la «intención sincera», la «fe perfecta» y el «deseo de nacer en la Tierra Pura», que es una anticipación cósmica del nirvana o una proyección liberadora de este último.

ne dos contenidos esenciales, uno estrictamente humano y otro puramente espiritual, y ambos están por lo demás lejos de excluirse: en principio, el fin de la vía es salvar el alma, cualquiera que sea la forma en que lo entendamos; pero es igualmente, para quien sea capaz de captarlo, simplemente «Lo que es»: la verdad en sí, o la realidad omnipresente del principio nirvánico.[11]

* * *

Es profundamente significativo que el Buda —en el *Amitâyur Dhyâna-Sûtra*— haya hecho el relato de Dharmakara-Amitabha a una mujer angustiada, la reina Vaidehi, indicando así que el don celestial se dirige a la pura receptividad y presupone la conciencia de nuestra angustia samsárica; es significativo igualmente que el Buda haya hecho ver a Vaidehi los paraísos de los budas y que ella misma eligiera el de Amitabha entre todos los demás, colaborando así a su manera a la Revelación subsecuente. Vaidehi representa, según la interpretación tradicional, la peregrinación espiritual del ser humano, que se supone llega a la vía de Amitabha, puesto que la perspectiva de los *sûtras* de la «Tierra Pura» es amidista; la visión de Vaidehi de las otras «Tierras de Buda» y su elección de la «Tierra» de Amitabha simboliza, en dicha perspectiva, el proceso mismo de la iluminación o los grados de la vida espiritual.

11. En este sentido pudo decir san Bernardo: «Amo porque amo», y no «porque desee salvarme»; con toda evidencia, no hay ahí ninguna incompatibilidad, pero las dos actitudes se sitúan en planos diferentes. La actitud superior no carece de relación con la teofanía de la zarza en llamas: «Soy el que soy». En el orden de los consejos evangélicos, el voto de «pobreza» se refiere a la separación del mundo; el de «obediencia», a la separación del ego; el de «castidad», a la opción por la única beatitud celestial. La «obediencia» (*Perinde ac si cadaver essent*) se basa en la invitación de Cristo: «Sígueme», lo que demuestra que este voto implica algo muy distinto a una simple disciplina moral; Cristo (al que hay que seguir) es prácticamente la «interioridad» (con vistas al Reino de los cielos que está «dentro de vosotros») junto con la «vacuidad» (por Dios: *vacare Deo*), y la combinación de las dos actitudes equivale a la «castidad».

Hay divergencias sobre si la reina Vaidehi, correveladora del *Sûtra* de *Amitâyus*,[12] fue *bodhisattva* o simple mortal, y sobre si la doctrina de la «Tierra Pura» se dirige a los hombres superiores o al común de los mortales; cada una de estas opiniones puede apoyarse en algún pasaje de los textos sagrados. Podemos decir que Vaidehi fue una *bodhisattva* destinada a encarnar a los simples mortales en toda la angustia de su exilio samsárico, y que todos los *Sûtras* de la «Tierra Pura» se dirigen a la vez a los «pneumáticos» y a los simples «psíquicos» —en lenguaje de la gnosis—, pues lo uno no excluye lo otro: los extremos se tocan, la sabiduría y la santa infancia se encuentran.[13]

Ahí está todo el misterio de la simplicidad: el «Vacío» nirvánico es simple, y la infancia lo es igualmente; entre los dos extremos —si tal esquematismo puede aplicarse a lo inconmensurable— está toda la complejidad de los posibles universales, en bien o en mal, incluida la complejidad de los raciocinios humanos. Simplicidad no es ignorancia ni simpleza: los factores decisivos de nuestro destino espiritual son el discernimiento entre lo real y lo ilusorio y la unión permanente con lo real; la sabiduría es simple, en tanto que sus expresiones convergen sobre lo único que es, y tiene el don de simplificar; pero implica también, por eso mismo, todas las riquezas santificadoras de las que el alma humana, tan diversa, puede tener necesidad en su peregrinación hacia lo inmutable.

* * *

Absoluto o Realidad excluyente: Infinitud o Realidad incluyente; Bondad o Sustancia liberadora; Revelación o Manifestación constringente; toda la doctrina se apoya en estas palabras. Si la expe-

12. *Amitâyus*, «Vida eterna», es un aspecto o un complemento de *Amitâbha*, «Luz infinita».

13. Sin lo cual no se explicaría que espíritus como Shan Tao, Honen y Shinran hayan podido elegir la vía de la «Tierra Pura» y se hayan erigido en sus protagonistas.

riencia cotidiana nos enfrenta con cosas reales a su nivel —es decir, si hay en el mundo «tales o cuales» realidades— es porque hay ante todo una realidad «como tal», que no es el mundo y por la que el mundo es. Y si el mundo es, es porque la Realidad como tal, o el Absoluto, implica la infinitud o la omniposibilidad, de la que el mundo es una consecuencia y un contenido.

Si el mundo es el mundo, es que no es Dios: no pudiendo ser ni el Absoluto ni el Infinito, es relativo y finito; de ahí la presencia del mal, que por su carácter de privación demuestra *a contrario* que la sustancia cósmica y, en consecuencia y *a fortiori*, la naturaleza divina, es esencialmente la Bondad. Y si en el mundo hay necesariamente bien y mal, y si el bien manifiesta por definición las cualidades divinas, por tanto la Bondad, es preciso que ésta se manifieste también en particular, y lo hace por la Revelación; y desde que existe, obliga, pues el hombre no puede no elegir el bien. En la Revelación, y por ella, el hombre alcanza la Bondad salvadora, el Infinito que lo incluye todo, el Absoluto que es lo que es, y lo único que es.

El Absoluto aparece desde el punto de vista de *mâyâ* como una especie de contracción, lo que no podría ser intrínsecamente puesto que ninguna determinación limitativa puede convenirle; se podría, pues, decir, por hablar lo más sencillamente posible, que el Absoluto, en tanto que Realidad extrínsecamente contractiva, implica necesariamente un aspecto compensatorio de naturaleza expansiva, a saber, la Infinitud. Ahora bien, la Infinitud, que lo incluye todo, exige una dimensión aparentemente negativa, a saber, la manifestación creadora, que es positiva en tanto que expresa el Absoluto, pero que no es menos privativa en virtud de la relatividad de su naturaleza y de sus producciones. La manifestación creadora exige a su vez las manifestaciones salvadoras, a saber, los Profetas o las Revelaciones; y estas manifestaciones muestran una nueva hipóstasis, a saber, la Bondad esencial de la Realidad divina o nirvánica. Infinitud en función de lo Absoluto; Manifestación creadora en función de la Infinitud; Manifestación salvadora en función de la Infinitud igualmente, pero también, y por eso mismo, en función de la Bondad esencial inherente al Infinito: es con la Misericordia liberadora, la que recon-

duce al Absoluto, como se cierra el círculo del Despliegue divino. El Universo es como una Revelación de la Naturaleza divina, o como un juego en el cual la Realidad nirvánica se revela a sí misma y se refleja en sus propias e inagotables dimensiones.

II

Sintoísmo*

* Nos ha parecido útil incluir en este libro una sección sobre el sintoísmo, dado que esta religión está íntimamente ligada al budismo japonés y que, de hecho, este último ha integrado a numerosas divinidades sintoístas en su propio panteón.

Observaciones introductorias

El sentido espiritual de los mitos es una de esas cuestiones que con frecuencia se relegan al dominio del sentimiento y la imaginación y que la «ciencia exacta» se niega a tratar de otro modo que a través de conjeturas psicológicas e históricas. Para nosotros, que no creemos en la eficacia de un saber separado de la verdad total —a menos que se trate de un conocimiento de las cosas físicas actualmente palpables—, la «ciencia» en cuestión sustituye gustosamente a la inteligencia por la exactitud, dicho sea sin eufemismo; es en efecto esta «exactitud» la que excluye las operaciones decisivas de la inteligencia pura, puesto que el registro meticuloso y a menudo arbitrario de hechos eventualmente insignificantes —o convertidos en tales por el punto de vista adoptado— reemplaza la percepción intelectual de la naturaleza de las cosas. La «ciencia» pretende caracterizarse por su negativa de toda premisa de orden puramente especulativo (el *voraussetzungsloses Denken* de los filósofos alemanes) y por una perfecta libertad de investigación, pero es ésa una ilusión, puesto que la ciencia moderna, como cualquier otra, no puede evitar partir a su vez de una idea: es el dogma del carácter exclusivamente racional y más o menos «democrático» de la inteligencia; dicho de otro modo, existiría una inteligencia una y polivalente, lo que en principio es verdadero, y esta inteligencia sería la que posee todo hombre, y lo que permitiría precisamente a la investigación ser «li-

bre», lo que es radicalmente falso. Hay verdades que sólo la intelección —que de hecho no es accesible a todo hombre «mentalmente sano»— permite alcanzar; y el Intelecto tiene necesidad, por su parte, de la Revelación —en tanto que causa ocasional y vehículo de la *philosophia perennis*— para poder actualizar su luz de otro modo que de una manera fragmentaria. En todo caso, cuando se habla de «análisis objetivo» y, lo que es más, «basado en hechos» y «no en especulaciones» o «en abstracto», se olvida siempre el principal interesado, a saber, la inteligencia —o la ininteligencia— de aquél que analiza; se olvida que, en muchos casos, los «análisis de hechos» tendentes a probar tal o cual cosa cuya existencia o inexistencia es, sin embargo, evidente *a priori*,[1] no hacen más que suplir la ausencia —profunda o accidental— de la intelección, por tanto de la inteligencia proporcionada al problema planteado.

Cuando se han abolido los verdaderos mitos, se acaba inevitablemente por sustituirlos por mitos facticios y, de hecho, el pensamiento que pretende fiarse de su sola lógica, en un dominio en que ésta no abre ningún horizonte, se revela incapaz de escapar a las diversas «mitologías» cientificistas, un poco como la abolición de la religión conduce en definitiva, no a una visión racional del universo, sino a una contrarreligión que no tardará en devorar al propio racionalismo; pues hacer al hombre absolutamente libre —al hombre, que no es absoluto— es liberar en él todos los males, sin que subsista ya un principio que pueda limitarlos. Todo esto muestra bien que, en el fondo, es un abuso de lenguaje llamar «ciencia» a un saber que no conduce más que a resultados prácticos y no revela nada sobre la naturaleza profunda de los fenómenos, una ciencia que,

1. Por ejemplo, se han reunido «hechos» para probar que la mujer es absolutamente igual al hombre —como si en una polaridad natural pudiera haber igualdad absoluta— o incluso que el hombre es inferior a la mujer; se ve que el «método científico» con sus procedimientos «objetivos», «basados en hechos», se presta a cualquier especulación. Incluso en los casos de una polaridad completamente parcial y exterior tal como la simetría natural, las partes no son absolutamente equivalentes: a sí, el ojo derecho es activo y «penetrante», y el ojo izquierdo pasivo y «receptivo».

estando por definición desprovista de principios transcendentes, no ofrece ninguna garantía en cuanto a sus resultados últimos.

La lógica pura y simple no es más que muy indirectamente una manera de conocer; es ante todo el arte de combinar datos verdaderos o falsos, según una cierta necesidad de causalidad y dentro de los límites de una cierta imaginación, de modo que un razonamiento aparentemente impecable puede ser erróneo en función de la falsedad de sus premisas; éstas dependen normalmente, no de la razón o de la experiencia, sino de la inteligencia pura, y esto en la medida misma en que aquello que se pretende conocer es de un orden elevado. No es la exactitud de la ciencia lo que censuramos, lejos de ello, sino el carácter excluyente de esta exactitud, que la hace inadecuada e inoperante; el hombre puede medir una distancia con sus pasos, pero no puede ver con sus pies, si está permitido expresarse así. La metafísica y el simbolismo, los únicos que proporcionan las claves decisivas para el conocimiento de las realidades suprasensibles, son en realidad ciencias altamente exactas —de una exactitud que supera con mucho la de los hechos físicos—, pero estas ciencias escapan a la sola *ratio* y a los métodos que ésta inspira de una manera casi exclusiva.

* * *

Digamos de entrada que si nos proponemos tratar aquí del sintoísmo, la razón —o la causa ocasional— de ello es la «abolición» de la divinidad del emperador del Japón; esta manifestación patente del espíritu antitradicional, y el sinsentido característico que encierra, nos han llevado deductivamente a estudiar el contexto tradicional del que surge la divinidad imperial, y lo que la hace inteligible de una manera directa. En las páginas que rigen a continuación no se trata de ningún modo, es evidente, de volver a la falsificación *meijista*[2] de

2. Propia de la época *meiji*, la que inaugurará la modernización del Japón. Este período, si era más o menos hostil al budismo, tampoco se benefició del sintoísmo auténtico.

la dignidad semicelestial del *Tennō*, sino, al contrario, de reconducir el problema a una serenidad «apolítica» e intemporal. Que el lector nos disculpe del carácter a la vez demasiado sumario y en exceso concentrado de las consideraciones que vamos a exponer, y no se pierda de vista que sólo un relativismo antimetafísico tiene interés en ver barreras psicológicas infranqueables entre los mundos tradicionales, y por tanto en insistir siempre sobre el elemento que divide y excluye. Lo que desde nuestro punto de vista nos autoriza a abordar un tema aparentemente tan «lejano» como el sintoísmo es que —parafraseando una frase de Felipe duque de Orléans—[3] «todo lo que es tradicional es nuestro», es decir, que la Verdad es una, como el género humano.

3. «Todo lo que es nacional es nuestro», es decir, de los monárquicos.

Capítulo 14

Significación de los antepasados

Haremos en primer lugar algunas observaciones sobre la veneración de los difuntos: cuando se oye hablar de confucianismo o de sintoísmo, se piensa en seguida en el culto a los antepasados, suponiendo que son éstos los que reemplazan a Dios, o más bien, los que hacen el papel de divinidad, pues no se reemplaza más que lo que está ausente; en realidad, la propia divinidad se concibe en Extremo Oriente como una especie de antepasado, y los antepasados humanos son como la prolongación de la divinidad o como un puente entre nosotros y ella. Dios es el Cielo o el Sol del que descendemos indirectamente y del cual el Emperador es la encarnación, o el descendiente directo, según los casos; el sabio es una encarnación de «fuerza mayor», según una dinastía espiritual y «vertical», y no carnal y «horizontal».

La convicción innata de que nuestros antepasados han estado «más cerca de los dioses» que nosotros, que encarnan algo de un ideal, se reencuentra, implícitamente o en la práctica, incluso entre quienes hacen profesión de evolucionismo en todos los planos; se percibe que los antiguos, aun cuando pueden aparecer a veces seres ingenuos, eran caracteres enteros, que no tenían de ningún modo esa mezcla de debilidad y habilidad, de hipocresía y cobardía, que caracteriza a la media de los hombres «tardíos». Esta convicción procede de una intuición natural del hombre normal, y está, pues, relaciona-

da con el instinto religioso; como éste, aquélla es infalible —«prelógica» si se quiere, pero en un sentido positivo—, es decir, surge del fondo de nuestro ser; y entendemos por esto, no el caos de nuestra «subconsciencia», sino nuestra realidad ontológica enraizada en el Intelecto universal, sin el cual «nada de lo que existe ha sido hecho».

Si las tradiciones contienen relatos que actualmente resultan difíciles de comprender moral y psicológicamente, es preciso tener en cuenta que, entre los hombres de otras épocas, la relación del pensamiento con el acto era mucho más directa que entre nosotros, y que la diferencia entre el mundo interno y el mundo externo no era todavía tan tajante como entre esos lejanos descendientes que somos nosotros; el hombre antiguo era «más absoluto» que nosotros en todo lo que hacía: era «más absoluto» en el bien, pero lo era también en el mal, o al menos en ciertas formas de mal, pues hay males que están reservados a los «últimos tiempos».[1] Muchas cosas, en los anti-

1. No se trata de creer, por ejemplo, que nuestra Edad Media era una «época buena» en un sentido total, pues se puede también admitir que era mala, a condición de inspirarse en criterios espiritualmente válidos que no serán precisamente los del mundo moderno, ni los del paganismo antiguo. Todos los santos se han lamentado de su época, y el optimismo jubiloso que parece estar actualmente de moda respecto a los tiempos que vivimos no es más que una anomalía más entre otras muchas. Se puede reprochar a las gentes de la Edad Media haberse aprovechado muy poco de un ambiente tan cargado de espíritu y de esperanza como era el suyo, de haber sido demasiado mundanos y demasiado pendencieros, y no hay ciertamente lugar a extrañarse de las grandes calamidades que se abatieron sobre ellos; de hecho, la mundanidad medieval contenía todos los gérmenes de las miserias actuales. Jacques Maritain constata (en *Humanisme intégral*) que la Edad Media no manifestaba «conciencia reflexiva» —«...faltaba una toma de conciencia respecto a una investigación deliberada y expresamente reflexiva...»— y que, al contrario, en la decadencia de la Edad Media (Ruysbroeck, Tauler), y sobre todo desde el Renacimiento, esta forma de conciencia se afirmaba fuertemente (santa Teresa de Ávila, san Juan de la Cruz, María de la Encarnación); pero no se nos explica por qué esta conciencia reflexiva «faltaba» en la Edad Media ni por qué apareció a continuación. Ahora bien, lo que más nos interesa es precisamente la causa de este cambio, a saber, la cristalización del individualismo —forzosamente reflexivo— y del empirismo que de él se deriva.

guos, nos parecen rudimentarias por la simple razón de que ignoramos lo que implicaban para ellos, de forma que no juzgamos más que fragmentos o incluso apariencias completamente engañosas; es preciso no olvidar tampoco que una cierta ingenuidad era en definitiva la expresión de una rectitud todavía paradisíaca en medio de los equívocos y las paradojas del exilio terrenal.[2]

Entre los pueblos de Extremo Oriente, el ancestro es a la vez el origen y la norma espiritual o moral; es, para sus descendientes, la personalidad esencial, a saber, la sustancia de la que dichos descendientes son como accidentes; y la devoción consiste precisamente en contemplarlo así, en no ver en él más que el punto que los liga a lo divino.[3] El patriarca es algo semejante al «Verbo hecho carne» —dicho sea sin abuso de lenguaje—, es pues lo que debemos ser, o lo que debemos «devenir» porque lo «somos», y cuya perfección o gloria debemos así perpetuar. Los antepasados son las huellas humanas de las sustancias angélicas y, por eso mismo, de las cualidades divinas; su ser fiel es ser fiel a Dios; nos obligan a permanecer conformes a la «idea» eterna de la que hemos surgido y que es la ley de nuestra existencia y el fin de nuestra vida.

2. Hay entre los nómadas bíblicos una envergadura que engloba lo tosco y lo profundo sin muchas transiciones, lo que el hombre actual, tan pronto a confundir la destreza racional con la inteligencia, tiene dificultad en comprender. También se comete corrientemente esta confusión respecto a los apóstoles, que se toman por «gentes del pueblo» en el sentido más trivial de la palabra, porque no se puede imaginar que unos hombres puedan ser a la vez simples y nobles, iletrados y contemplativos; si los apóstoles han podido discutir, por ejemplo, sobre quien de ellos tendría el primer lugar en el paraíso, no hacían más que expresar libre y directamente un sentimiento que el hombre actual disimularía en su fuero interno.

3. La tradición china da ejemplos muy paradójicos de esto, como aquel príncipe que, habiendo censurado una mala acción de su madre, la emperadora, fue censurado a su vez por todos los sabios. Es preciso ver la esencia a través del accidente y por encima de éste. Hay algo análogo en el totemismo, donde el animal totémico, aun siendo infrahumano en su animalidad, asume un papel arquetípico, de origen, y en consecuencia de norma en virtud de su simbolismo, que le une, de manera indirecta y pasiva, a las esencias suprahumanas.

Esta conexión entre el antepasado y sus prototipos «angélico» y «divino» aparece por lo demás en la palabra japonesa *kami* que designa el antepasado y cuyo sentido literal es «colocado más arriba»; en el lenguaje sagrado esta palabra significa «aspecto divino», «principio cósmico», «espíritu». Se llama al sintoísmo *Kami-no-Michi*, «Vía de los Dioses», lo que implica que es también la vía de los antepasados.

* * *

Es posible que el sintoísmo sea la forma más intacta y por tanto la más íntegra de esa corriente tradicional que podríamos llamar «chamanismo hiperbóreo», y que se extiende, a través de Siberia y los países mongoles adyacentes, hasta América del Norte; muchas similitudes mitológicas y culturales, incluso vestimentarias, permiten suponerlo; quizá se podría señalar también, como paralelismo, que mongoles, japoneses y pieles rojas encarnan el lado heroico de la raza amarilla en el sentido más amplio de la palabra. Entre estos pueblos es ante todo la naturaleza la que es el santuario —lo que subrayan, en Japón, los *torii* colocados delante de los paisajes sagrados— y esta santidad de la naturaleza virgen, esta «transcendente inmanencia», no carece de relación con su sed de libertad, su desprecio del lujo, su laconismo y otros rasgos de este tipo.[4] Hay, sin embargo, en la civilización sintoísta —independientemente de las in-

4. La analogía entre los viejos cantos sintoístas y los cantos de los pieles rojas es sorprendente: «*¡Ho!* ¡Éste es el momento! / *¡Ho!* ¡Éste es el momento! / *¡Ho! ¡Ha! ¡Psha!* ¡Vamos, hijos míos! / ¡Vamos, hijos míos!». (El más antiguo *uta* japonés, procedente de los guerreros de Jimmu Tennô). «Ellos aparecerán / ¡Que tú lo veas! / Ellos aparecerán / ¡Que tú lo veas! / ¡Un pueblo de caballos aparece! / ¡Un pueblo de trueno aparece! / Aparecerán, imira! / Aparecerán, imira!» (Sioux.) «Ahora el sol levante / ha enviado sus rayos hacia la tierra / viniendo de lejos / viniendo de lejos / viniendo de lejos / Un gran número (de guerreros) viniendo de lejos, *¡he yo!*» (Pawnee.) «Hacednos ver, ¿es real? / Hacednos ver, ¿es real / esta vida que yo vivo? / Vosotros, seres divinos, que habitáis por todas partes / Hacednos ver, ¿es real / esta vida que yo vivo?» (Pawnee.) Un sioux de la época heroica describe la mentalidad india en estos términos: «Cualquiera que haya vivido mu-

fluencias china y budista— un elemento que la separa parcialmente del mundo chamánico del norte, y ése es el elemento malayo o malayo-polinesio; otras causas de originalidad son la insularidad, con todas las consecuencias psicológicas que implica, y también la extremada simplicidad de la raza *yamato*, lo cual hace del Japón algo así como una reserva de las principales corrientes espirituales y artísticas de Asia. Todos estos factores, y también otros, crean esa especie de polifonía incomparable y fascinante que se podría llamar el «milagro japonés».

Para volver a las analogías a que acabamos de hacer alusión, diremos que el sintoísmo, como la tradición norteamericana, conoce el culto de los grandes fenómenos de la naturaleza: sol, luna, huracán portador de lluvia, viento, trueno, rayo, fuego, animales, rocas, árboles, sin olvidar el cielo y la tierra que son sus continentes; por encima de todo está, como «Gran Espíritu», *Ame-no-Minakanushi-no-Kami*, el «Señor del verdadero Centro del Cielo». Hablaremos más adelante de esta cosmología.

---

cho tiempo en la naturaleza virgen sabe que hay una fuerza magnética que aumenta en la soledad y se disipa pronto en la vida entre los hombres; incluso los enemigos del indio americano han reconocido que ningún otro lo iguala desde el punto de vista de la fuerza innata, o del equilibrio que le permite permanecer impasible en cualquier situación... Es la verdad pura y simple que el indio, durante el tiempo en que estuvo bajo la influencia de las ideas de su raza, miraba las grandes conquistas del hombre blanco sin ninguna envidia y no tenía ningún deseo de imitarle. Les despreciaba como un espíritu elevado, completamente absorto en una obra difícil, desprecia el lecho demasiado blando, el goce de manjares delicados y las diversiones superficiales de un vecino rico. Estaba persuadido de que la virtud y la felicidad son independientes de estas cosas y quizá son incluso incompatibles con ellas... Encontraba escandaloso y casi inconcebible que hubiera entre esas gentes que pretendían ser superiores a él, muchos impíos... Los historiadores de la raza roja deben reconocer que nunca fue el indio el primero en romper su juramento. El antiguo indio combinaba su aire orgulloso con una modestia muy particular. La pretensión espiritual le era desconocida por su naturaleza y su educación... No había más que un solo deber inevitable (...) el reconocimiento cotidiano de lo Invisible y lo Eterno» (Ch. A. Eastmann, *The Soul of the Indian*).

* * *

Se puede uno extrañar de la aparente parsimonia del elemento escatológico en el sintoísmo primitivo, pero, aparte de que este elemento se encuentra afirmado por el culto de los emperadores y los héroes, o de los antepasados en general, hay ahí una perspectiva cuyo equivalente podemos encontrar entre los pieles rojas, que también ponen el acento sobre las virtudes actuales más que sobre sus frutos futuros; éstos están comprendidos en aquéllas y garantizados por ellas, siendo estrictamente el más allá el efecto de nuestro valor terrenal; quien tiene la causa tiene el efecto. Esta perspectiva está sin duda en relación con la tradición guerrera, donde las palabras cuentan poco y donde el acto, como afirmación decisiva de la persona inmortal, aparece casi como suficiente en sí mismo; el acto es el carácter, y éste es la salvación, en un cierto sentido. Podríamos también expresarnos así: los sintoístas pueden ignorar el más allá, llegado el caso, con tal de que no ignoren a Dios ni sus deberes salvíficos, exactamente como los monoteístas pueden ignorar la multitud de los mundos, por tanto toda la «extensión» de la «rueda de las existencias» y toda la «duración» de una «vida de Brahmâ» —es decir, la existencia de los mundos extra-humanos y de los ciclos preadámicos y postapocalípticos— con tal de que conozcan todo lo que concierne a la escatología humana; si el reproche de los monoteístas a los sinto-chamanistas está justificado, el reproche de los hindúes a los monoteístas lo estará igualmente, y si este segundo reproche es injustificado, el primero no lo será menos, habida cuenta, en cada caso, de los factores positivos que compensan la ignorancia respectiva.

En un orden de ideas próximo, se ha puesto de relieve la parsimonia de los preceptos morales; a este respecto, citaremos al comentador Motoori Norinaga: «Saber que no hay vía que seguir es conocer y seguir la Vía de los Dioses»[5], a saber, el Sinto. El fundamento

5. «La vía que podemos seguir no es la verdadera Vía», dice el *Tao-Te-King*; es decir, que la acción no puede llevar a la no-acción (*wu-wei*), ni el solo pensamiento al conocimiento. Según la Filocalia: «El alma es justa cuando su ciencia

de las virtudes es aquí una conciencia de la pureza y la impureza, de la sinceridad y la insinceridad,[6] conciencia que se pone habitualmente en relación con el «honor»; también habría que añadir que la vida está hecha, en una amplia medida, de una serie de situaciones siempre parejas y que las ideas y prácticas del sintoísmo engendran formas de actuar que equivalen prácticamente a preceptos morales, tanto más cuanto que estas formas de actuar han entrado en las costumbres. En cualquier caso, más que tener que someterse a preceptos, el hombre debe mantenerse anclado en la perfección original, y esto nos lleva al culto de los antepasados: el hombre no debe ver en el antepasado e incluso en los parientes inmediatos más que lo que es perfecto; que un difunto haya devenido *kami* significa que se ha unido a su prototipo celestial, cuya manifestación, sin duda precaria pero sin embargo real,[7] él mismo había sido en este mundo. Se podría subrayar también que el sintoísmo ve en el hombre *a priori* la personalidad global, la virtud innata, cuyas acciones son sus manifestaciones eventuales, y a menudo aproximativas en razón de

---

permanece en el estado que le es natural... Cuando permanecemos como hemos sido creados, estamos en un estado de virtud».

6. Según el *Shintô Gobusho*, compilación del siglo XIII, «hacer el bien, es ser puro; hacer el mal es ser impuro. Los dioses tienen aversión a las malas acciones, porque éstas son impuras». De la misma manera, según el comentador Tomobe-no-Yasutaka, la ablución ritual «no es solamente el lavado del cuerpo con el agua lustral, sino que significa que se sigue la buena vía. La impureza significa el mal o el vicio. Aunque un hombre lave su suciedad corporal, no por ello complacerá a los dioses si no supera los malos deseos». El papel que juegan en el sintoísmo el color blanco y las ramas verdes está en relación con el espíritu de pureza primordial característico de esta tradición y que hace pensar en la India, y también, repitámoslo, en América del Norte.

7. Otro aspecto del culto a los antepasados es el siguiente: los hombres venerables nos legan después de su muerte un elemento psíquico que puede fijarse en un lugar determinado, muy a menudo en relación con sus restos; los supervivientes rinden un culto, no solamente al antepasado inmortal y deificado, sino también a esa *barakah* tangible que subsiste junto a ellos para iluminarlos y eventualmente protegerlos. El culto a las reliquias no tiene otro significado.

la distancia entre el acto y la intención. Se supone que la sustancia personal puede neutralizar las acciones imperfectas o erróneas; se objetará evidentemente que las malas acciones comprometen la personalidad, lo que es igualmente verdadero; las dos perspectivas son legítimas, pero cada una es más oportuna respecto a la mentalidad que refleja y a la que se dirige. En un cierto sentido, la moral sintoísta tiene dos polos: la «casta», que es preciso mantener, y las prescripciones purificatorias y otras, a las que hay que obedecer; y la «casta» —el origen divino— implica esencialmente una perfección «solar», comparable al Espejo sagrado que es la imagen misma del Sinto.

Hay formas de actuar, de sentir y de pensar que son comunes a todos los japoneses —al menos en la medida en que permanecen fieles a sí mismos— y que derivan quizás tanto del *Bushido* guerrero, de inspiración confucianista, como del propio sintoísmo; vista desde fuera, esa ley no escrita tiene el aspecto de una cortesía compleja y sutil, pero desde el interior se comprende que puede ir más lejos y canalizar el alma a la manera de un *karma-yoga* o de un *islām*. La ética sintoísta, que reivindica para la raza *yamato* el atributo de «divina», es quizás esencialmente un estilo de acción; se puede, en efecto, concebir una perspectiva en la que el estilo prevalecería sobre los contenidos al neutralizar ampliamente sus imperfecciones, pues una forma noble se opone forzosamente a las acciones viles;[8] pero todo esto es aproximativo. Es posible por lo demás que la contribución de influencias confucianistas y budistas en la elaboración del alma nipona haga casi imposible todo intento de delimitar con exactitud lo que corresponde a la influencia puramente sintoísta.

8. La idea arcaica de la salvación reservada a una casta puede explicarse de ese modo. En las condiciones muy particulares que estamos considerando, no es propiamente la casta la que forma la élite, sino más bien la élite la que constituye la casta, es decir, que el acento se pone sobre la cualidad más que sobre el marco de ésta; la cualidad está garantizada y controlada por la disciplina y el género de vida; la herencia no es más que un factor providencial.

Capítulo 15

Mitos sintoístas

El *Tennô*[1] es como la encarnación del sintoísmo; a través de su antepasado Jimmu Tennô, desciende de *Amaterasu-Omikami*, la Diosa solar, surgida a su vez de la pareja divina Izanagi e Izanami. *Amaterasu-Omikami*, la «gran Divinidad del Cielo resplandeciente», es llamada también *Ohiru-memuchino-Kami*, «la que posee el gran sol»;[2] corresponde al Intelecto universal y creador, al Centro luminoso y misericordioso del cosmos, por tanto a lo que la doctrina hindú entiende por *Buddhi* y la doctrina islámica por *Er-Rûh*; estas comparaciones se imponen, aunque los conceptos difieran, sin duda, por el énfasis puesto sobre determinados aspectos o relaciones. La pareja divina no es otra, en última instancia, que el corolario *Purusha-Prakriti* de la cosmología hindú;[3] y así como *Buddhi* en su aspecto

1. *Tennô* («Monarca celestial») es el título oficial del Emperador; *Mikado* («Puerta sublime») no parece ser utilizado por los japoneses más que en el lenguaje poético.

2. Véase Genchi Katô, *Le Shintô, religion nationale du Japon*, París, 1931, y *What is Shintô?*, Tokyo, 1935. También Michel Revon, *Le Shintoïsme*, París, 1907. Se encuentran igualmente informaciones instructivas en J.-M. Martin, *Le Shintoïsme, religion nationale*, aunque haya que lamentar en esta obra una cierta predisposición hostil.

3. Las «siete generaciones divinas» que «precedieron» —en modo *principial* y por tanto «simultáneo»— a la pareja divina son las posibilidades que permanecen en el Ser sin ser llamadas a la manifestación.

de Vishnu se encarna en *avatâras* como Rama y Krishna, del mismo modo *Amaterasu* engendra a Jimmu Tennô, fundador del Imperio y primer emperador del Japón.[4]

Se sabe que en el hinduismo *Purusha* y *Prakriti* son las polarizaciones creadoras —«masculina» y «femenina»— del Ser, *Ishvara*, que es, a su vez, la autodeterminación del No-Ser, *Brahma*; en el sintoísmo, el Principio supremo es *Ame-no-Minakanushi-no-Kami*, el «Señor divino del Centro de lo Cielos», del que se dice que «se ha engendrado a sí mismo», y que «no tiene ni padres ni mujer ni hijos»; su «no hacer» lleva a pensar en el *wu-wei* del taoísmo. Es a veces suplantado en apariencia por *uni-Tokotachi-no-Mikoto*, «Eterno Ser divino terrenal», que designa sin duda al Ser propiamente dicho y que correspondería al *Ishvara* hindú;[5] la palabra «terrenal» parece referirse aquí a la existencia o a la potencia productora.[6]

4. Jimmu Tennô fundó el Imperio en el 660 a.C., por tanto más o menos en la época de Buda, Lao-Tsé y Confucio.

5. Hay una categoría de sintoístas —la escuela *konko*— que adoran a *Tenchi-Kame-no-Kami*, la «Divinidad que abraza el Cielo y la Tierra», es decir, *âtmâ* que contiene todo. Para la escuela *kurozumi*, Dios es la «Sinceridad», o más precisamente la infinita luz cuya proyección humana es precisamente esta virtud.

6. En los lenguajes mitológicos la palabra «tierra» es a menudo sinónimo de «manifestación», en el sentido guenoniano del término. Dos aspectos subordinados del principio creador son: *Takamimusubi-no-Kami* y *Kamumimusubi-no-Kami* —el «augusto productor» y el «divino productor»—, que forman una trinidad con *Ame-no-Minakanushi-no-Kami*; el primero es considerado «masculino» y el segundo «femenino», lo que nos reconduce al par *Purusha-Prakriti*. Al estar las mitologías en las antípodas de toda sistematización, no debe extrañar que se encuentren en ellas «pleonasmos» y otras irregularidades de este tipo. «En el tiempo en que comenzaron el cielo y la tierra, surgieron divinidades en la llanura de los altos cielos, cuyos nombres eran: el dios *Ame-no-Minakanushi* ("Señor del augusto Centro del Cielo"), luego el dios *Takami-musubi* ("Alto-augusto-productor"), por fin el dios *Kamumi-musubi* ("Divino productor"). Estas tres divinidades surgieron espontáneamente (no habiendo existido anteriormente, según Motoori), luego ocultaron sus personas. Después, cuando la tierra joven y semejante al aceite flotante se movía como una medusa, de una cosa que surgió como el brote de una caña, nacieron: (tras varios nacimientos divinos, entre ellos *Kuni-Tokotachi-no-Mikoto*)... el dios Izanagi y su joven hermana Izanami.» (Comienzo del *Kojiki*, libro sagrado del sinto-

Lo mismo que la pareja *Purusha-Prakriti* engendra a Brahma, Vishnu, Shiva, Sarasvati, Lakshmi, Parvati, y, por extensión o por subdivisión, a otros aspectos celestes u otras funciones angélicas, y luego al mundo entero, así también Izanami da nacimiento a varias refracciones de la luz cósmica, a saber, la Tierra —representada por las islas niponas— y los Dioses de la naturaleza; e Izanagi engendra por sí solo los «Tres nobles hijos»: la solar *Amaterasu-Omikami*, que es dulce y amable y reina en las altas esferas celestes; *Tsukuyomi-no-Mikoto*, Divinidad de la luna, que reina en el dominio de la noche; y *Susano-o-no-Mikoto*, Divinidad de la tempestad, que reina sobre el mar y la tierra; corresponden respectivamente a los principios que la doctrina hindú designa con los término de *sattva*, *tamas* y *rajas*, pero en modo *principial*, por tanto «arcangélico», a ejemplo de la *Trimûrti* hindú.[7]

Si las Divinidades[8] que corresponden a la *Trimûrti* emanan de Izanagi solo —por tanto del solo *Purusha*— es en razón de la dis-

---

ismo, citado por Michel Revon, *op. cit.*) «Antaño, el cielo y la tierra no estaban todavía separados y los principios femenino y masculino (*in* y *yō*, el *yin-yang* chino) aún no estaban divididos, formaban un caos semejante a un huevo, y en esta masa confusa se encontraba un germen. La parte más pura y más clara se difundió con ligereza y formó el Cielo; la parte más pesada y más densa se amontonó y formó la tierra. El elemento más sutil se convirtió fácilmente en un cuerpo unido; pero el elemento más pesado y denso se consolidó más difícilmente. El cielo se formó, pues, en primer lugar, y la tierra después. Además, entre ellos, fueron producidos seres divinos. De ahí que se diga que al comienzo de la creación del mundo el suelo del país flotaba como un pez que se mueve por el agua. Entonces se produjo entre el cielo y la tierra una cosa que, por su forma, se parecía al brote de una caña. Y esta cosa se transformó en Dios...» (Sigue la aparición de una Trinidad creadora, y luego se relatan otras versiones del proceso cosmogónico.) (Comienzo del *Nihongi*, libro sintoísta, *ibíd.*)

7. Según otras fuentes, estas divinidades son procreadas por la pareja Izanagi-Izanami. Se menciona a veces, al lado de *Amaterasu*, un «sol masculino», *Hiruko*, pero a lo que parece sin darle ningún relieve.

8. Lamentamos el abuso de mayúsculas y comillas, pero estamos obligados a ellas sea por los hábitos, inconsecuencias o abusos de otros, sea por la imprecisión de un lenguaje un tanto desgastado según los casos. Por ejemplo, si se suele

tinción eminente que existe, en el Cosmos, entre el centro cuasi divino —o «arcangélico»— y la periferia, cuyo extremo límite será, para nuestro mundo, la materia; el Intelecto se distingue así de la periferia «alma-cuerpo», que forma el *ego*. En otros términos, el centro cósmico, que es supra-formal, se atribuye a Izanagi (*Purusha*) y el mundo formal a Izanami (*Prakriti*) conjuntamente con Izanagi; como la relación «Principio-manifestación», la relación «Centro-periferia» —en el plano mismo de la manifestación— equivale a la oposición complementaria «virilidad-feminidad», lo que explica la intención del particular simbolismo sintoísta.

Hemos visto que la pareja divina engendra las islas niponas, que constituyen una imagen restringida del universo; toda la naturaleza con sus montañas, sus aguas, su fauna y su flora, después con el género humano —representado por el pueblo japonés— son obra de la pareja divina. El origen divino del Japón coincide, pues, simbólicamente hablando, con el del mundo, de modo análogo a como el fin de Jerusalén, en las profecías de Cristo, coincide con el fin del mundo; lo que Jimmu Tennô, «hombre sobrehumano», ha aportado a los japoneses es, no un origen divino nuevo, claro está, sino la conciencia de su origen divino, origen que es el de todos los hombres, y cuyo olvido entraña la pérdida de las virtudes y los derechos humanos; es muy natural que el Japón, siendo el «lugar» de la Revelación sintoísta, sea para ésta el centro del mundo, pues ése es, *mutatis mutandis*, el punto de vista de toda perspectiva tradicional: es «centro» el «lugar» en que Dios se ha manifestado. Se comprenderá sin difi-

---

escribir «dioses» con minúscula, es porque los «dioses», en plural, siempre se suponen falsos; pero, abstracción hecha de que ciertos autores llegan incluso a escribir «los Santos», con mayúscula, no vemos por qué escribir con minúscula «los dioses» cuando los creemos verdaderos. Empleamos para las palabras no europeas la transcripción internacional convencional (léanse las consonantes como en inglés y las vocales como en castellano, añadiendo algunas excepciones como la *kh* que tiene el sonido de la *j* española o la *gh* con el sonido suave del castellano en *ga, gue*), que tiene al menos el valor de una exactitud aproximada, aparte de la ventaja de la simplicidad.

cultad que la objeción derivada del hecho de que la población del Japón —abstracción hecha de los ainúes— haya llegado, en los tiempos llamados prehistóricos, de Corea, China del sur y las islas de Malasia, y que existiese por tanto antes que Jimmu Tennô, carece aquí de importancia; si antes de la fundación del Imperio la población de las islas niponas se encontraba en un estado de elaboración caótica, Jimmu Tennô unió las tribus e hizo, por «mandato divino», de esa *materia* humana —providencialmente reunida en una misma comarca— un «espejo» de la humanidad y del universo; era, de una manera directa, «hijo de la diosa solar» porque, habiendo «nacido del Espíritu», era «sin origen y sin fin».[9]

* * *

Como toda mitología, la del sintoísmo implica rasgos a primera vista desconcertantes pero llenos de significado: así, es un pájaro —un aguzanieves— el que mostró a la pareja divina la copulación; el pájaro significa aquí la tendencia demiúrgica y deífuga y reproduce, pero en el orden cosmogónico y sin intención moral, el misterio bíblico de la serpiente.[10] La tradición cuenta igualmente que Izanami, cuando hubo dado a luz a su último hijo, *Homusubi*, dios del fuego,

9. Este parentesco celestial puede indicar, por añadidura, que el nacimiento de Jimmu tuvo lugar en condiciones sobrenaturales.

10. Motoori Norinaga dice, hablando de la cosmología sintoísta: «¿Quién habría inventado una historia tan ridícula, tan increíble, si no fuera verdad?». Y añade que la inteligencia humana, tan limitada, no puede comprender las acciones de los Dioses. «Mientras los hombres comprendieron la verdadera naturaleza de sus mitos, no se sorprendían por la "inmoralidad" de éstos. De hecho, los mitos jamás son inmorales, son amorales, como cualquier otra forma de teoría (visión) (...) El contenido de los mitos es intelectual más que moral... Quien desdeña la "moral" del héroe ya ha malinterpretado el género.» (A.K. Coomaraswamy, «On the Loadly Bride», en *Speculum*, oct. 1945.) Según san Dionisio el Areopagita, «no es inconveniente disfrazar las cosas celestiales con el velo de los más despreciables emblemas... Por otra parte, las realidades celestiales brillan a través de formulaciones negativas que respetan la verdad, y de comparaciones cuya justeza se oculta bajo

sucumbió a sus quemaduras y debió descender a los infiernos, de los que se convirtió en Diosa: la Sustancia cósmica tiene en efecto un aspecto tenebroso de caos y de ininteligibilidad, que aparece desde el momento en que consideramos la ruptura de equilibrio producida por la actualización y la diferenciación de las tendencias cósmicas, pero solamente en su plano; aunque, hablando en términos hindúes, *Prakriti* se mantenga siempre virgen en su propio plano principial, parece modificarse en el plano —relativamente ilusorio— de sus producciones, donde la aparición del principio fuego-luz entraña la de los principios pasión y oscuridad —pasión por «individuación» y oscuridad por «inversión»—, lo que equivale a la diferenciación entre Lucifer y Satanás; los confines de la totalidad existencial parecen ahogarse en una especie de nada jamás alcanzada. Esta verdad se encuentra expresada igualmente por el mito del descenso de Izanagi a los infiernos: Izanami, que ya ha gustado el alimento infernal, se niega a volver con su esposo;[11] consiente, sin embargo, en someter la cuestión a los dioses subterráneos, a condición de que Izanagi no mire al interior de la casa; pero, de tanto esperar, él pierde la paciencia, mira por la ventana y ve el cadáver de Izanami en descomposición. Izanami, sintiéndose «humillada», se lanza en persecución de Izanagi, junto con los seres infernales;[12] Izanagi escapa del mundo de las tinieblas y bloquea la entrada con una

---

la apariencia de un objeto innoble...» (*La jerarquía celestial*, cap. 1). El punto de vista es aquí un poco diferente, puesto que se trata del simbolismo como tal y de la incapacidad de las cosas creadas para representar la Realidad increada, pero estas consideraciones se aplican *a fortiori* a los mitos, en los que la imperfección formal aparece más directamente que en los símbolos estáticos.

11. Este mito no carece de relación con el de la caída de Lucifer, agente providencial de la «materialización» y también del «oscurecimiento» progresivos del mundo.

12. La materia, aunque «divina» en tanto que forma las criaturas corporales, no deja de implicar un aspecto de hostilidad hacia el Espíritu. El mundo material, múltiple e impuro a causa de la vida misma, no es distinto al cuerpo «subterráneo» y «humillado» de Izanami, cuerpo cuya «protoforma» celestial permanece en una incorruptible virginidad.

enorme roca, de modo que los dos esposos quedan separados; luego Izanagi hace sus abluciones en un río y así da nacimiento a *Amaterasu*, *Tsukuyomi* y *Susano-o*. Este descenso a los infiernos nos recuerda no solamente el mito de Orfeo y Eurídice, sino también la leyenda de Raimondin y Melusina, e incluso, en ciertos rasgos, el relato bíblico de la caída de Adán y Eva; en todos estos mitos, vemos la *natura naturans* transmutándose en *natura naturata*, o revelándose bajo este aspecto; la esposa del Espíritu creador pierde su naturaleza divina, es reconocida por el Espíritu como no divina y se encuentra así separada de él. Pero como este drama no se produce más que en el plano ambiguo de la existencia, la esposa permanece intacta *in divinis*, de ahí la unión de Eurídice y Orfeo en el Elíseo y el encuentro final de los amantes de Lusiñán.[13]

Hay que mencionar también el hecho de que la pareja divina del sintoísmo dio nacimiento a abortos —una «sanguijuela» y una «isla de espuma»— porque Izanami, al encontrarse con Izanagi, había hablado en primer lugar; en un segundo encuentro fue Izanagi el primero en hablar, y entonces engendraron el Japón, es decir, el mundo terrestre. También aquí vemos una relación con el pecado de Adán y Eva; lo que el mito japonés quiere subrayar es que la iniciativa del mal —de la tendencia deífuga— viene del elemento «femenino», que «seduce», mientras que la creación como tal —el contenido positivo de la existencia y no la separación existencial— emana del elemento «masculino». Eva, que es tierra, hace creer a Adán que ella es de sustancia celestial, lo que efectivamente es en su esencia, pero no en su accidentalidad; hay ahí una confusión de planos, no un error sobre la realidad esencial.

13. En la mitología del Egipto antiguo, Osiris, muerto por Set y cortado luego en trozos para fecundar la tierra, participa del mismo simbolismo: en los dos casos las divinidades inmoladas prefiguran la muerte, por la que deberán pasar todos los seres vivos. En el islam se dice que después del pecado, Eva perdió su belleza y fue separada de Adán durante cinco siglos; Adán olvidó a Eva e hizo penitencia, pero, como en los mitos que acabamos de mencionar, los dos padres primordiales volvieron a encontrarse finalmente; se unieron sobre el monte Arafat,

Izanami muere dando nacimiento a *Kagutsuchi*, «el Irradiante», llamado también *Homusubi*, «el que engendra el fuego»: la razón es, nos parece, que el fuego devorador hace aparecer, en la sustancia que él consume, el carácter mortal de éste, y así, por el fuego, el contraste entre la *natura naturans* y la *natura naturata* queda como desvelado; en el fuego, el propio Espíritu divino se encarna en tanto que se opone a la sustancia o a la materia, de forma que hay una analogía entre el nacimiento del fuego —mortal para la madre— y la impaciencia del Esposo, cuya mirada causa la separación. Se trata, claro está, de los principios cósmicos y no de los elementos sensibles que los manifiestan «al exterior»; es verdad, sin embargo, que la tierra, con toda su impotencia y su impureza, corresponde en cierto sentido al cuerpo infernal de Izanami, y que la mirada de Izanagi es como el discernimiento entre la sustancia cósmica y esa coagulación límite. Hay ahí una analogía con la primera mirada de Adán y Eva después del pecado, que les revela su desnudez;[14] es el paso de una perspectiva «interior», principial, sintética y unitiva, a una perspectiva «exterior», contingente, analítica y separativa; lo que se ve no es ya la unidad de esencia, el Principio inmutable, sino el plano existencial, la manifestación contingente. En otros términos: la esposa divina está muerta porque ha nacido el Fuego, que quema los velos cósmicos, aquéllos que ocultan los planos existenciales o los grados contingentes —los reflejos en la contingencia— a la vista del Esposo divino; y éste, creyendo ver la sustancia universal siempre bella y siempre virgen, percibe de repente la materia terrenal que es su reflejo más inferior y su «punto muerto». El fuego, en efecto, hace pasar —simbólicamente, al menos— de un grado de realidad a otro; lo que *a priori* aparece como una cosa celestial se revela, tras ser consumida por el fuego, como una materia miserable: un árbol, que se habría po-

14. En el mito sintoísta, Izanami, humillada, dice en efecto a su esposo: «Has visto mi estado; ahora yo voy a ver el tuyo». De este modo, Izanagi fue igualmente humillado —el texto (del *Nihongi*) no dice cómo— y replica: «Nuestro parentesco está roto».

dido creer paradisíaco o inmortal, se reduce a un vil montón de cenizas; en lugar de ser un aspecto divino no es más que polvo. Añadamos que la perspectiva «vertical» de las mitologías —y la mentalidad de los hombres más o menos primordiales a los que las mitologías se dirigen— distingue evidentemente el principio Fuego del fuego físico, pero no establece distinción «esencial» entre ambos; es ése un punto capital que concierne a todos los fenómenos del tipo *kami*. Por otra parte, no hay que olvidar nunca, cuando se trata de relatos de este tipo, que lo que se presenta como una serie de acontecimientos es una situación principial, y que incumbe por lo tanto a lo Inmutable.

* * *

Muy significativo es igualmente el mito de la cautividad del sol en la caverna: la oposición a escala cósmica entre el conocimiento y la pasión es presentada como la lucha entre el sol y la tempestad, *Amaterasu-Omikami* y su hermano *Susano-o-no-Mikoto*; la Diosa solar se oculta para sustraerse a la violencia de su hermano, en la caverna celeste, de ahí, un oscurecimiento total de todas las regiones del universo; ahora bien, las «ochocientas miríadas de Dioses» —las refracciones de la luz inteligible, separadas ahora de su fuente divina y privadas, por decirlo así, de vida—, hacen salir a *Amaterasu* por medio de un «espejo», simbolizado por el disco solar.[15] Este espejo —que no es otro que la inteligencia que rige el mundo sensible (el

15. Como señuelo, estaría también el canto de los gallos, la danza de una diosa desnuda y la risa de los dioses: ahora bien, hay una relación simbólica evidente entre el canto del gallo y la aurora, entre el desvelamiento de un hermoso cuerpo y la salida del sol de las tinieblas, y por fin entre la risa liberadora y el estallido súbito del día que nace. Se ha creído reconocer en esa danza un simbolismo de fertilización; no olvidemos que se atribuye a la diosa danzante —Uzume— una especie de obscenidad maliciosa, lo que añade al mito un matiz popular o campesino de acuerdo con su significación agraria. Uzume danzante estaba afectada de «posesión divina»; es el prototipo de la *kagura*, la danza sagrada de las grandes fiestas.

Virâj de la doctrina hindú)—[16] «aspira» la luz hacia el laberinto cósmico, cuyas arterias —receptáculos de luz como el espejo— se identifican precisamente con las «miríadas de Dioses»; como en el caso del espejo hay que distinguir aquí un aspecto de «receptáculo» y un aspecto de «luminosidad», según se mire «hacia abajo» o «hacia arriba»: en relación a la luz inicial —*Amaterasu*—, el «espejo solar» y los «Dioses» son receptáculos, pero en relación a los ámbitos respectivos que iluminan, son luz. En este mismo mito, *Susano-o* es desterrado de la tierra, lo que significa la victoria final del «sol» sobre la «tempestad», o más precisamente del conocimiento sobre el elemento pasional; pero este último, en tanto que «energía productora», es necesario a la economía cósmica, y por eso *Susano-o*, sin perder su dignidad celestial, tiene descendencia sobre la tierra[17].

16. Si el «espejo solar» corresponde a *Virâj*, *Amaterasu-Omikami* corresponderá a su vez a *Hiraṇyagarbha*, el «embrión de oro», del que procede el mundo; Jimmu Tennô será entonces —siempre en términos hindúes— el equivalente de Manu, al menos a escala del universo japonés. En el templo de Ise, el santo de los santos del sintoísmo, se conserva la réplica o sustituto del espejo octogonal que hizo salir a Amaterasu de la caverna; este espejo terrestre —que no está forzosamente hecho por la mano del hombre— es la sede de la «presencia real» de la Divinidad, que asiste así a los ritos y escucha las oraciones. «Según la antigua tradición, cuando *Ninigi-no-Mikoto* descendió de la "Pradera del cielo" (*Takamaga-Hara*) sobre la cima de la montaña Takachiho, en la provincia Hiuga, a fin de establecer su reino sobre todo el mundo inferior (el Japón), su abuela, la Diosa solar, le hizo donación de un espejo sagrado, con la orden de tenerlo siempre a su lado en la sala principal de su palacio; y cada vez que lo miraba debía recordar que miraba a la propia diosa, siempre presente en el espejo. Se dice que esta costumbre ha sido observada solemnemente por todos los emperadores posteriores, hasta la época del emperador Sujin, al comienzo del siglo I a.C., pero que Sujin, asustado por la proximidad tan íntima de un objeto tan sagrado y temiendo que alguna desdicha pudiera afectarle, tanto a él como a su reino, hizo construir un santuario para el espejo en el pueblo *kasanui* en la provincia Yamato, cuyo mantenimiento confió a su hija, la virgen Toyosuki Irihime. Fue aquél el momento en que lo humano y lo divino comenzaron a estar separados: y a comienzos de la era cristiana, el emblema sagrado fue transferido a la provincia de Ise donde se sigue encontrando el gran santuario.» (Ringaku Ishizuka y Harper Havelock Coates, cap. «Historical Introduction by the translators», en *Hônen the Buddhist Saint*, Kyoto, 1949.)

17. No deja de ser, en cierto sentido, el primer «pecador».

Un aspecto importante de la mitocosmología del sintoísmo es el siguiente: las plantas surgen de los diversos pelos de *Susano-o-Mikoto*; o también, las criaturas vivas surgen del cadáver de la diosa del alimento, *Ukemochi*. Es imposible no recordar aquí los mitos análogos en el *Rigveda* y en la *Mundaka Upanishad*: el mundo surge del sacrificio de *Purusha*,[18] cuyas partes inmoladas se convierten en las diversas criaturas, y también en las castas como tales; sin embargo —y esto es capital desde el punto de vista metafísico—, no es más que un «cuarto» de *Purusha* el que así se fragmenta, mientras que los otros tres cuartos permanecen inafectados en la inmutabilidad del Principio.

En la «edad divina», la tierra estaba todavía vinculada al cielo por el puente *Ama-no-Hasidate*, que se derrumbará durante el sueño de los Dioses. Este sueño marca una cierta «ausencia» divina, de ahí una falta de gracias para la tierra, y esta ausencia no podía ser más que la «reacción concordante», o la respuesta a una «ausencia» de los hombres en relación al Cielo.

* * *

La complejidad de las mitolcgías, sus enigmas y sus aparentes incoherencias se explican no solamente por las diferencias de perspectiva de que toda ciencia es susceptible —y la *scientia sacra* más que ninguna otra—, sino también por la diversidad de niveles de realidad: un mismo principio puede ser contemplado a la vez de diferentes maneras y en diversos grados, de modo que una cierta fluctuación entre los puntos de vista y los aspectos es inevitable;[19] es como si las realidades «verticales», entrecortadas por los planos «horizontales», oscilaran entre el cielo y la tierra, y no sin razón se ha podido decir que en el antiguo Japón «las ideas de dios y sacerdote se confundían». Si los Dioses parecen no ser omniscientes, si, por

18. Recordemos igualmente el sacrificio de Osiris, al que hacíamos alusión en una nota precedente.

19. Por eso, las diferencias de tradición local coinciden con diferencias de perspectiva.

ejemplo, se dirigen a adivinos humanos, es por la misma razón por la que los ángeles, según el Corán, debieron aprender de Adán los nombres de todas las cosas: el hombre se sitúa, en tanto que ser «central», bajo el «eje vertical» que une la tierra con el Cielo, mientras que los ángeles, aun siendo superiores al hombre desde el punto de vista del nivel existencial, se sitúan, sin embargo, en la «periferia espiroidal» del cosmos, exceptuados los arcángeles, que están en el plano del Intelecto universal pero cuyas personificaciones secundarias constituyen precisamente los ángeles ordinarios; se deduce que un «Dios» puede ser contemplado en tres grados: angélico, arcangélico y divino. Esta complejidad hará comprender por qué una mitología se presenta bajo una forma más o menos discontinua o diversa, a la manera de un mosaico y no en la forma de un enunciado homogéneo, y por qué se acompaña necesariamente de un comentario oral o escrito; así los comentadores inspirados, y legítimos por su ortodoxia, intervienen no para sobreañadir al simbolismo sagrado interpretaciones conjeturales de su propia cosecha, sino, muy al contrario, para sacar de los símbolos las luces que están encerradas en ellos desde el origen. Aquello que, en la tradición que tienen por misión salvaguardar, haciéndola inteligible según las necesidades de la época, puede parecer abstruso a primera vista, marca en realidad el carácter inagotable de la Revelación.

Es preciso guardarse, en este dominio, de la hipótesis cómoda e inútil de los «préstamos»; por ejemplo, que el ojo izquierdo de Izanagi haya dado nacimiento al sol y el ojo derecho a la luna —respectivamente a *Amaterasu* y a *Tsukuyomi*— no implica que este mito haya sido copiado de un determinado mito chino que se le parece, pues la analogía entre los ojos y los astros tiene su raíz profunda en la naturaleza de las cosas y se encuentra en las tradiciones más diversas. Si en el mito japonés es el ojo izquierdo, contra lo que cabía esperar,[20] el

20. Los fisionomistas saben que el ojo derecho expresa el futuro y el ojo izquierdo el pasado. La relación entre el sol y el porvenir y la luna y el pasado es completamente aceptable; de este modo, no carece de razón que la luna haya sido asimilada a la «memoria cósmica».

que da nacimiento al sol, es porque el sol es contemplado aquí —como por otra parte en las lenguas germánicas— bajo el aspecto de la feminidad, de la que representa entonces no el lado pasivo y fragmentario, sino por el contrario el lado activo y maternal: el sol tiene la fecundidad, es activo «creando» a los hijos mientras que la luna —el macho visto desde la perspectiva del matriarcado— es «estéril» en el sentido de que ignora la maternidad, que es lo único que es «irradiación»; el macho lunar decrece en su infructuosa soledad, no obtiene su florecimiento sino gracias a la mujer, que dándole la dicha le confiere como una «luz» vivificante. En esta forma de ver es el pasado el que aparece como «real» o «mejor», exactamente como en el culto a los antepasados o en la idea de «tradición» en general, y por las mismas razones: el futuro es lo irreal, lo incierto, lo que —humanamente hablando— no ha sido y puede no ser, y lo que en todo caso no puede ser más que por el pasado; éste se identifica con el origen y por eso mismo con el no tiempo; y el porvenir, en tanto que beatitud o liberación, es como el retorno al origen, por tanto a la eternidad.

* * *

Otra versión de los mitos de Izanagi e Izanami[21] hace nacer a las tres divinidades —*Amaterasu*, *Tsukuyomi* y *Susano-o*— antes que *Homusubi*, por tanto antes del descenso de Izanami al «País de las Tinieblas» (*Yomotsukuni*);[22] en este caso, las tres divinidades no brotan del Izanagi único, sino que son producto de la pareja divina; las dos perspectivas sólo se separan por una cuestión de acento o de precisión, contemplando una el acto común de los polos ontológicos y la otra insistiendo en la relación particular que hay entre el principio masculino y el centro cósmico —constituido por las tres Divinidades—, como hemos indicado anteriormente.

21. Estos dos nombres significan respectivamente el «macho que invita» y la «hembra que invita», sin duda a la unión creadora.

22. Véase Masaharu Anesaki, «Japanese Mythology», en *The Mythology of all Races*, vol. VIII, Boston, 1937.

Por otra parte, hemos visto también que la muerte de Izanami prefigura la muerte de toda criatura; se dice que es Izanami quien hace morir a los seres para vengarse de la «humillación» que le fue infligida por Izanagi,[23] y que éste recrea sin cesar la vida para restablecer el equilibrio; la ruptura, por lo demás relativa e «ilusoria», entre los esposos divinos se manifiesta en consecuencia como una guerra entre la vida y la muerte, viniendo ésta de la *natura naturata* o *materia secunda*, por tanto de la coagulación material de la sustancia macrocósmica, y surgiendo la vida siempre del principio creador, o más bien de su aspecto masculino y «vertical». Y esto nos remite una vez más al mito bíblico según el cual es por la mujer como la muerte se introdujo en el mundo; la santa Virgen, que vence a la muerte, es como la personificación celestial y no materializada de la sustancia universal, que permanece siempre virgen en relación a sus producciones.

Cuando tiene lugar la ruptura entre la pareja divina, la esposa dice al esposo: «Haré morir cada día un millar de las gentes de tu reino»; e Izanagi responde: «Y yo daré nacimiento cada día a mil quinientos», lo que expresa simbólicamente la proporción entre la muerte y la vida. Sin embargo, no es sólo la muerte y la vida lo que surge de esta ruptura, sino también la oscuridad y la luz, la guerra y la paz y todos los contrastes del cosmos; se dice igualmente que en el momento en que Izanagi, a la vuelta del infierno, se lavó sus manchas, el lodo infernal produjo a *Yaso-Maga-Tsu-Hi*, el genio de las múltiples calamidades,[24] que fue seguido inmediatamente por *Kamu-Nahobi*, el genio reparador.

Una divergencia de perspectiva que también queremos señalar es la siguiente: habíamos dicho anteriormente que el Principio su-

23. Siguiendo una costumbre ancestral, antaño se ofrecían flores a Arima en el santuario-tumba de Izanami, como para poner un velo celestial sobre su «humillación» sacrificial.

24. Los cingaleses conocen un genio análogo, con el nombre de *Maha-kola-Sanni-Yaksaya*, el demonio de las grandes enfermedades, cada una de cuyas cabezas representa un mal. En la mitología griega, Pandora asume a la vez el papel de *Yaso-Maga-Tsu-Hi* y de Izanami, por tanto también el de Eva.

premo es *Ame-no-Minakanushi-no-Kami*, el «Señor divino del Centro de los Cielos»,[25] y que este nombre divino se encuentra a veces suplantado por el de *Kuni-Tokotachi-no-Mikoto*, el «Eterno Ser divino terrenal» o «Aquél que se mantiene eternamente por encima del mundo»;[26] ahora bien, otras interpretaciones no ven en estas dos divinidades más que una sola, o se les añaden también otras y se llama al conjunto *Daigenshin*, el «Gran origen divino»; éste es identificado a su vez con *Amaterasu-Omikami*, la Diosa solar, que asume así —como es el caso de Amida en el budismo amidista— el papel de Divinidad suprema».[27] Este ejemplo puede dar una idea de la complejidad de las mitologías en general y de la sintoísta en particular.

Antes de ir más lejos, querríamos detenernos todavía en un aspecto del mito cosmogónico: se dice que la pareja divina, de pie sobre «el puente flotante del cielo»,[28] removió el mar con la lanza celestial, enriquecida con piedras preciosas; la gota que de ella cayó se convirtió en la isla *Onokoro*, «coagulada por sí misma»; es allí donde se establecieron para proceder a la creación de los seres. Ahora bien, esta lanza hace pensar en el simbolismo fálico en todas sus formas, por ejemplo, en el simbolismo del «Cálamo» y de la «Tinta» en la doctrina islámica, y ante todo en la «dimensión vertical» de *Purusha*, cuyo cruce con la «dimensión horizontal» de *Prakriti* da lugar a la efusión creadora. El mar en el mito sintoísta no es otra cosa que el conjunto de las posibilidades de manifestación y se identifica así con las «Aguas inferiores» de la doctrina hebrea, representando las

25. Que se identifica sin duda con *Ame-no-Tokotachi-no-Misoko*, el «Augusto que está en el suelo del cielo».

26. Llamado también *Tsuchi-Tokotachi-no-Mikoto*, el «Augusto que está en el suelo de la tierra». De él recibió Amaterasu el Sinto.

27. Tales síntesis, lejos de ser insólitas o excesivas, son al contrario completamente características del simbolismo metafísico y de la mentalidad poco formalista que le está vinculada. El «Gran Espíritu» de los pieles rojas es un ejemplo particularmente controvertido.

28. Este puente se identifica frecuentemente con el arco iris. Es sabido que éste simboliza la unión entre el cielo y la tierra.

«Aguas superiores» a su prototipo *in divinis*, la Beatitud infinita;[29] si es *Susano-o*, Dios de la tempestad, quien gobierna el «mar», es precisamente a causa del carácter «pasional» del movimiento demiúrgico;[30] por otra parte, si el caos primordial es comparado en el sintoísmo con un «océano de aceite», es en razón de la «pesadez» y el «calor» de esta sustancia, refiriéndose la «pesadez» a la «solidificación» existencial y el «calor» al elemento «pasional» al que acabamos de hacer alusión.[31]

29. Véase R. Guénon, *L'homme et son devenir selon le Vedânta*, nota pág. 72.

30. Sobre el tema del Dios-Tempestad señalemos que, exiliado en la tierra, engendró «malos espíritus»; su hermana *Amaterasu* envió ejércitos celestes —o ayudados por el cielo— contra ellos y sus aliados y tras la victoria estableció la dinastía imperial aún reinante. Los descendientes de *Susano-o* son criaturas puramente pasionales, por tanto violentas y malévolas, pero necesarias para el equilibrio cósmico y, en este sentido, de origen «divino»; corresponden no a los demonios propiamente dichos, sino a los «gigantes» y «titanes» de las mitologías occidentales, y también a los habitantes de *Asura-loka* en el diagrama budista de la «ronda de la existencia» (samsara). El orden demoníaco es «subterráneo», y no «marino» como el del Dios-tempestad.

31. He aquí otras precisiones sobre esta cosmogonía: «Los dos ancestros primordiales están (en el libro *Kojiki*) totalmente humanizados (en lugar de estar simbolizados por serpientes), pero el recuerdo del caduceo cósmico no deja de aparecer veladamente en este mito (del matrimonio primordial). Izanagi e Izanami, habiendo recibido de Dios la orden de crear la tierra, de pie sobre el puente celeste (suspendido en el aire), hundieron la lanza ornada de joyas (el eje solsticial) en el mar, removiéndolo (lo que recuerda el "batido" del océano en la mitología hindú). Después, retiraron la lanza y la sal marina que goteaba de ella se amontonó y se convirtió en la isla Onogoro. Fue entonces cuando los dos personajes descendieron del Cielo a la tierra y establecieron el pilar celeste; luego establecieron un recinto midiendo ocho largos de brazo (es decir, el espacio del eje solsticial y del zodíaco, que en Japón tiene ocho sectores). Izanagi e Izanami se dieron cuenta entonces de su diferencia sexual y decidieron unirse a fin de procrear otras islas y otros países. Rodearon solemnemente el pilar —viniendo la hermana del lado derecho y el hermano del lado izquierdo— y al encontrarse realizaron el acto conyugal (el autor ve en estos dos movimientos circulares de sentido contrario una reminiscencia de las serpientes enlazadas del caduceo); ésta es la versión japonesa de la caída bíblica, pero interpretada como matrimonio sagrado

y sin sombra de "pecado" (...) Engendraron un hijo, Hiru-ko, "niño sanguijuela", así llamado, se dice, porque era blanco y sin huesos como una sanguijuela; pero en realidad parece haber ahí una alusión a la forma primitiva —y serpentina— de los padres». (Julius Schwabe, *Archetyp und Tierkreis*, Basilea, 1951, citando a Karl Florenz, *Die historischen Quellen der Shinto-Religion*, Gotinga, 1919.) En notas se añade que los puentes fuertemente abovedados que se encuentran delante de los santuarios sintoístas imitan el puente celeste, que coincide con el arco zodiacal, y también que el pilar no es algo distinto a la lanza con joyas; se dice igualmente ahí que tales pilares —llamados el «augusto pilar del medio»— han sido objeto de culto en el antiguo Japón; el templo Yoshida en Kyoto poseería todavía un pilar de este tipo.

Capítulo 16

Virtudes y símbolos del sintoísmo

Hemos dicho anteriormente que el *Tennô* es como la encarnación del sintoísmo, pues desciende, a través de Jimmu Tennô, fundador del Imperio, de la Diosa solar *Amaterasu-Omikami*; nos queda hablar de las prerrogativas espirituales que implican este origen y esta función. Podemos, por analogía, hacernos una idea de estas prerrogativas refiriéndonos al caso bastante semejante de los jerifes en el islam —los descendientes del Profeta—, que gozan de una situación humana e incluso escatológica privilegiada: ninguno de ellos va al infierno, pues Dios les ha perdonado de antemano gracias a la *barakah* de su sangre muhammadiana; hay que aceptar sus faltas eventuales como se aceptan los preceptos divinos, con paciencia y si es posible incluso con gratitud; su bendición es benefactora, su cólera es portadora de desdicha; si son piadosos, tienen todas las posibilidades de alcanzar la santidad. Por estos privilegios, que no tienen nada de arbitrarios, por sorprendentes que puedan parecer a primera vista, se unen a todas las dinastías de origen «avatárico», por tanto también a la de Jimmu Tennô que tiene indiscutiblemente la calidad de «Profeta»;[1] pero como «nobleza obliga», la cualidad de jerife

1. Otros ejemplos de este tipo son, en Extremo Oriente, los «Budas vivientes» (*tülku*) y los descendientes de Confucio. Pero el caso parece ser completamente distinto en los emperadores de China —exceptuando sin duda la dinastía pri-

o de *Tennô* exige las virtudes de las que el ancestro respectivo era como la encarnación.

A la luz de lo que acaba de decirse, se puede entender que la divinidad del Tennô no puede ser «abolida» por ningún decreto ni por el propio Emperador, cuyo pensamiento individual no tiene poder sobre la cualidad imperial y las virtualidades que ésta implica.

Las grandes virtudes se encuentran esencialmente representadas en el sintoísmo por los «Tres tesoros» —que en el origen eran diez— a saber: el Espejo, la Espada y la Joya; significan respectivamente la verdad, el coraje, la compasión o la sabiduría, la fuerza[2] y la caridad.

---

mordial—, que ejercen su función en virtud de un «mandato del Cielo», un poco como el caso de los emperadores romanos —precristianos y cristianos— y los califas del islam. Hay casos en que es el trono o los emblemas los que confieren temporalmente un carácter divino, como el «trono del león» de Mysore o, de una manera más general, los emblemas divinos con que los hindúes revisten a los niños, a veces también a adultos, a fin de adorar a la divinidad a través de esos receptáculos humanos. La infalibilidad condicional de los pontífices —*ex cathedra* o «sobre la cátedra de Moisés»— se incluye en la misma perspectiva.

2. «El samurai era frío como su arma, pero no olvidaba el fuego que la había forjado. Su vehemencia se encontraba atemperada por su código del honor. En la Edad Media, la secta zen le había enseñado el estoicismo y había hecho de la cortesía signo de la bravura. El confucianismo había intensificado, durante el período de los Tokugawa, ese sentido del deber que le hacía despreciar todos los obstáculos. Estando su valor fuera de toda duda, no buscaba riesgos inútiles. Caminaba a la muerte cierta no con el ciego furor del fanatismo, sino con la resolución de hacer todo lo que se le exigía.» (Kakuzo Okakura, cap. «La voix intérieur» en *Le réveil du Japon.*) Aquí también nos gustaría establecer un cierto paralelismo con el espíritu de los pieles rojas, sin querer subestimar por otra parte las evidentes divergencias del entorno cultural: «No se puede dejar de reconocer que estos primitivos han sabido cultivar virtudes preciosas que nuestra civilización materialista y laxa ya ha perdido. Un cierto desprecio del cuerpo, un acostumbrarse de forma voluntaria al sufrimiento, que es en los indios el preludio a las visiones místicas, dan a estos hombres simples una dignidad, un coraje, un control de sí mismos, que despiertan admiración; y esa indiferencia a los bienes de este mundo, ese desdén por los valores materiales, por la propiedad, les confieren una generosidad, una elegancia también en la forma de dar, que rara vez se encuentra en nuestro mundo, donde, sin embargo, se nos ha enseñado la caridad» (Regina Wineza, «La danse du soleil», en *Ecclesia*, junio de 1957).

Según la tradición, los diez tesoros sagrados —el «espejo de la pleamar», el «espejo de la orilla», el «sable de ocho palmos», la «joya que da la vida», la «joya de salud y de fuerza», la «joya que resucita a los muertos», la «joya que aleja el mal de los caminos», las «fajas de poderes diversos»—[3] fueron transferidos del Cielo a la tierra por Nigihayahi-no-Mikoto; en el curso de la historia se han producido gran número de milagros gracias a las virtudes sobrenaturales de estos tesoros; con razón estos últimos han sido comparados con el Arca de la Alianza de los hebreos.[4]

El espejo es el símbolo más importante del sintoísmo, en la medida en que desempeña el papel, en definitiva, de imagen de Dios; y del mismo modo, es la sinceridad —relacionada con el elemento «verdad»— la que es aquí la virtud cardinal. Se puede hablar también de «pureza» en el mismo sentido; en el origen la limpieza física —que se ha convertido en un rasgo característico del pueblo nipón— coincidía con la pureza mental y moral, tal como hemos señalado anteriormente; el agua lustral tenía una cualidad casi sacramental, como la tiene igualmente en otras religiones en las abluciones rituales. La sinceridad está lejos de reducirse a una rectitud moral relativamente «exterior»; su conexión con la verdad por una parte y con el simbolismo del espejo por otra indican que va mucho

3. Se los clasifica en cuatro categorías: los espejos, la espada, las joyas, las fajas; los tres primeros constituyen los emblemas divinos del Imperio, y en consecuencia del *Tennō*.

4. «...En la mortífera batalla naval (...) entre el clan Genji y el clan Heiké, algunos soldados de Genji asaltaron los barcos enemigos y fueron lo bastante audaces para intentar (¡qué sacrilegio!) forzar la cerradura de un tabernáculo sagrado en el que se encontraba una réplica del Espejo divino (depositado en el templo de Ise) como emblema de la Diosa del sol. La Diosa se reveló por una luz deslumbrante y los asaltantes perdieron la razón.» (Genchi Katô, *op. cit.*) Tales hechos, lejos de ser mitológicos —pues la ausencia de milagros sería más sorprendente que los propios milagros— corroboran a su manera tanto el origen divino como la verdad metafísica de los mitos, por tanto de la tradición entera; ésta transmite, no solamente verdades, sino también fuerzas celestiales que ninguna industria humana podría reemplazar.

más lejos, que reconduce la totalidad del ser a la fuente ontológica de nuestro sentido de lo verdadero; el alma humana está hecha para identificarse con el Espejo divino, que es irradiante e implacable como el sol.

* * *

El espejo, hemos dicho, representa a Dios; también el sintoísmo tiene un lado un tanto «iconófobo» que lo relaciona, desde este punto de vista, con las religiones judía y musulmana; sin embargo la ausencia de imágenes tiene motivos distintos en el sintoísmo y en el monoteísmo semítico, y se relaciona en definitiva con la perspectiva de los pieles rojas, que tampoco hacen representaciones del Gran Espíritu; es decir, que la perspectiva sintoísta está centrada en la naturaleza contemplada en su virginidad y en su divinidad, y esto no tiene relación con el temor semítico de la idolatría, como lo demuestra, por lo demás, la introducción en Japón de imágenes budistas, y sobre todo la cualidad insuperable del arte budista de este país; como para los indios de América, los fenómenos de la naturaleza, incluidos los animales, manifiestan la divinidad y hacen así superfluas las imágenes santas.[5] No hace falta decir que la ausencia de imágenes entre los semitas puede coincidir, en la conciencia de tales individuos y sobre todo en el esoterismo, con la perspectiva sintoísta y «calumética».

Esto nos lleva a abrir aquí un paréntesis: judíos y musulmanes creen comúnmente que la prohibición bíblica —o coránica— de las imágenes de Dios concierne a las imágenes sagradas cristianas, hin-

5. Los santuarios sintoístas están más o menos vacíos; sólo contienen, en un santo de los santos prohibido a los visitantes, el espejo y la espada. Los dibujos populares que representan divinidades sintoístas no pertenecen al arte sagrado, aun siendo evidentemente tradicionales por el estilo. Por el contrario, la influencia de la iconografía budista ha dado lugar a imágenes sintoístas cuyo carácter sagrado es innegable, pero que son «sinto-budistas» más que sintoístas en cuanto a su procedencia espiritual y su validez.

dúes y budistas; ahora bien, eso no es así, pues Dios dijo a Moisés: «No harás imágenes», y no «Yo no haré imágenes»; en efecto, las imágenes sagradas, que son revelaciones, son hechas por Dios y no por el hombre. Para los semitas monoteístas el hombre mismo es la imagen única de Dios, hecha por Dios;[6] pero cristianos, hindúes y budistas han recibido imágenes que, lejos de haber sido inventadas por los humanos se han concretado gracias a inspiraciones celestiales y de las que se puede decir que tienen su prototipo en el cielo; los artistas asiáticos —y los europeos medievales— son como los «mediums» del Artista divino, sobre todo en las épocas de fijación de los tipos canónicos.

En Occidente algunos ven idolatría no solamente en el budismo, sino incluso en el sintoísmo, y en este último caso se hablará de litolatría, hidrolatría, zoolatría, etc., sin olvidar el culto no comprendido del espejo; ahora bien, la idolatría es esencialmente la reducción del contenido al símbolo, y esto sin ningún trasfondo metafísico; en consecuencia, excluye la conciencia del simbolismo. Lo que caracteriza al budismo —como también *a fortiori* al hinduismo— es que le gusta expresar, especialmente mediante su teoría de los *upâyas*, su conciencia del carácter «mitológico» de los datos formales; y por eso apenas se preocupa de dar a sus símbolos un aire de historicidad, muy al contrario: quiere dar a entender el gran desgarramiento del velo, y sugerir por adelantado que los hechos mismos no son más que «vacío».

* * *

Algunos creen poder conciliar el sintoísmo con el modernismo insistiendo en su carácter de «religión natural»; si con ello se quisiera expresar que está anclado en el simbolismo —y la transparencia

6. Por el contrario, las imágenes grecorromanas de la época clásica y las imágenes cristianas de los tiempos modernos —del Renacimiento hasta nuestros días— caen bajo la prohibición divina, pues son obra humana. No es más que «humanismo» y a fin de cuentas «arte por el arte».

metafísica— de la naturaleza, se staría en lo cierto; pero cuando se pretende oponerlo a las religiones «sobrenaturales» es vaciado evidentemente de todo contenido y de toda razón de ser. Hablar de una «religión natural» es una contradicción intrínseca, como es un pleonasmo hablar de «religión sobrenatural»; una religión es o no es decir que es puramente «natural» o «humana», es decir que no es nada, que no tiene ninguna autoridad ni eficacia. Y como una religión es por definición sobrehumana, no puede haber en ella ninguna evolución, sino solamente un «despliegue» que no le añade, en cualquier caso, ninguna cualidad nueva; es verdad que, humanamente hablando, las Revelaciones tienen necesidad, para convertirse en civilizaciones, de una influencia progresiva de las ideas y los comportamientos sobre la colectividad, lo mismo que las tradiciones que deben separarse de civilizaciones preexistentes —es el caso del budismo y el cristianismo— tienen necesidad de algunos tanteos y de una cierta elaboración para llegar a ser completamente «ellas mismas», pero esto no concierne a las tradiciones más que en tanto que fenómenos formales y colectivos y no como realidades espirituales que rigen las almas.

Es muy probable que la «dimensión» puramente esotérica del sintoísmo haya debido ser proporcionada por el mahayana, lo que daría a la simbiosis de las dos tradiciones todo su sentido; queremos decir que el sintoísmo corresponde aproximadamente a los «Misterios menores» de la antigüedad occidental,[7] mientras el mahayana representa los «Misterios mayores», aquéllos que llevan más allá de «la corriente de las formas». Sería sorprendente que el sintoísmo no incluyera, en principio, un esoterismo, pero parece que, de hecho, la llegada del esoterismo budista fue providencial, es decir, que respondía a una necesidad profunda del alma nipona, como lo demuestra por lo demás la eclosión, en Japón, de varias escuelas de esoterismo mahayana, sin hablar de la profundidad del arte budista en este país.

7. El sintoísmo, aparte de su carácter caballeresco es, por lo demás, una tradición agrícola, como la tradición china contemplada en su aspecto más común. La afinidad entre el sintoísmo y el confucianismo se explica por ahí.

Ahora bien, si el sintoísmo es expresamente la tradición de los japoneses, esto no significa que no tenga nada que enseñar al resto de los hombres, pues toda religión posee, por definición y en principio, una especie de irradiación universal, del mismo modo que toda flor está ahí para todo ojo que la mire. El sintoísmo nos sorprende en principio por sus manifestaciones sensibles, por la cualidad propiamente fascinante de su arte y de sus ritos, o más generalmente por algo puro, fresco y primordial que exhala; el artesanado japonés —haciendo abstracción aquí de las herencias china y budista— se caracteriza por una exquisita simplicidad y una especie de sobrio refinamiento, y nos permite adivinar todo lo que el alma japonesa tiene de valioso, a saber, un sentido innato de la naturaleza y lo natural —sentido que le permite hacer de una brizna de hierba una obra maestra—,[8] además del amor a la belleza,[9] el dominio de sí, la cortesía y el heroísmo.[10] Estas cualidades a la vez espirituales, morales y

8. Estos rasgos pueden encontrarse igualmente en el arte —o la artesanía— de los malayos, especialmente en la arquitectura. Hay entre los japoneses un elemento malayo innegable.

9. Al interrogante de cómo el pueblo más artista de la tierra ha podido adoptar apresuradamente todos los errores y las fealdades del Occidente industrializado, responderemos con otro interrogante, a saber, cómo la Edad Media, aunque en posesión de un arte perfecto, pudo cometer una traición análoga en el Renacimiento, a pesar de la moral cristiana con la que este neopaganismo chocaba frontalmente, y cómo la santa Rusia, tan rutilante de esplendores bizantinos, pudo sucumbir a la misma influencia, al menos en una cierta medida y a pesar de su hostilidad hacia el Occidente latino; la única explicación posible es que el arte sagrado viene del Cielo y su corrupción viene de los hombres. El inmenso éxito que ha tenido en Japón, como en otros lugares, la forma de vestir masculina occidental —ridícula vestimenta a la vez puritana, revolucionaria e industrialista— se explica por el hecho de que expresa y sugiere, con el acento de una profesión de fe, la ilusoria «extraterritorialidad» cósmica y escatológica del hombre moderno, mientras que los vestidos tradicionales quedan, por decirlo así, en el engranaje de nuestros fines últimos, de ahí su compatibilidad con lo sagrado.

10. Se ha alabado mucho, y con razón, las cualidades de la mujer japonesa; pero lo que se olvida cuando se preconiza su «liberación» es que son las condiciones tradicionales de su existencia las que la han formado. Los sexos no son dos razas, una tiránica y otra tiranizada; toda mujer tiene un padre, como todo hom-

artísticas han encontrado un terreno particularmente favorable en el zen, y es sin duda en el espíritu y las actividades de este último donde el budismo nipón ha absorbido más íntimamente el genio preexistente del sintoísmo.[11]

---

bre tiene una madre; la japonesa no sería lo que es si no hubiese heredado las cualidades de fuerza, autoridad y disciplina de sus innumerables padres, exactamente como el hombre se beneficia de las cualidades de dulzura, paciencia y sacrificio que sus madres han acumulado a lo largo de los siglos. De una forma completamente general y al margen del problema de la desigualdad metafísica y fisiológica de los sexos, cuando se habla de «libertad» se pierde fácilmente de vista que la libertad no tiene valor más que en tanto nos permite realizar nuestro destino espiritual, conforme a nuestra naturaleza.

11. Las otras ramas del budismo japonés —pensamos aquí, ante todo en el *Jôdo-Shinshu*— llevan igualmente, y por la fuerza de las cosas, la huella del genio nipón. Al comienzo de este siglo Kakuzo Okakura subrayaba muy juiciosamente que «la tarea actual de Asia consiste (...) en proteger y restaurar las costumbres asiáticas, pero para hacerlo debe primero reconocerse a sí misma y desarrollar la conciencia de sus costumbres, pues las sombras del pasado son promesas del porvenir... Este vigor debe venir de la propia Asia, y su gran voz se hará oír a lo largo de las antiguas rutas de la raza. La victoria vendrá de dentro, o la muerte gloriosa de fuera» (cap. «Perspectives», en *Les idéaux de l'Orient*). «El monje ideal es hijo de la libertad; muerto para el mundo, resucita en el reino del espíritu. Es semejante al loto que se eleva en su pureza inmaculada, por encima del fango. Es silencioso como el bosque en que medita, libre como el viento que agita su túnica en torno a su cuerpo... El supremo deseo del jefe de familia hindú o japonés era alcanzar la edad en que dejaba a sus hijos el cuidado de los bienes terrenales, para conocer la vida más elevada del ermitaño, conocida con el nombre de *Vânaprastha* o *Inkyo*... Pero los mundos social y suprasocial no entraron nunca en conflicto, pues uno era la contrapartida del otro... Asia no es nada, sino espiritual, pero el hombre de espíritu no es el de los nombres y las formas.» (Cap. «Bouddhisme et Confucianisme», en *Le réveil du Japon*.) «El Oriente venerable hace todavía la distinción entre los medios y los fines. El Occidente es favorable al progreso, pero ¿a dónde tiende el progreso? Cuando la organización material esté completada, ¿qué fin, pregunta Asia, habréis alcanzado? Cuando el amor de la fraternidad haya alcanzado su cima en la cooperación universal, ¿a qué causa sirve? Si es al interés personal, ¿dónde encontramos el tan vanagloriado progreso? El cuadro de la gloria occidental tiene desdichadamente un revés. El mero crecimiento no constituye la verdadera grandeza, y el placer del lujo no lleva siempre

al refinamiento. Los individuos que cooperan en la fabricación de la gran máquina, de la llamada civilización moderna, se convierten en esclavos de un hábito maquinal y son implacablemente dominados por el monstruo que han creado. A pesar de la famosa libertad de Occidente, la verdadera individualidad es destruida por la competencia en pos de la riqueza: la felicidad y la alegría son sacrificadas al insaciable deseo de poseer cada vez más.» (Cap. «El desastre blanco», *ibíd.*)

El actual interés por el zen y la repentina popularidad del budismo constituyen una comprensible reacción a la fealdad y el carácter artificial que predominan en el mundo occidental, así como a ciertas ideas que empiezan a considerarse inoperantes. Quienes busquen un antídoto contra el materialismo de la nueva era y las vacías pretensiones de la pseudoespiritualidad que nos invade, lo encontrarán en la ortodoxia intrínseca del budismo, tal como nos muestran las incisivas reflexiones de Schuon. Lejos de desdeñar la mitología budista, el autor relaciona el fenómeno histórico –a veces contradictorio– con su representación celestial, es decir, las virtudes humanas y las cualidades divinas que configuran el marco necesario para una vida espiritual plena. Y así, nociones cruciales como el sufrimiento y su interrupción, el vacío y la forma, el nirvana y el samsara, proporcionan importantes claves para la comprensión de las diferencias entre el «individualismo» filosófico occidental y la serenidad de la metafísica oriental. Se trata de una perspectiva que pasa por encima de cualquier división sectaria, al tiempo que desvela enfoques únicos del multifacético universo espiritual del budismo.

Frithjof Schuon es también autor de libros como *El esoterismo como principio y como vía, Sobre los mundos antiguos, De la unidad trascendente de las religiones, Comprender el Islam, Tras las huellas de la religión perenne, El sol emplumado, Las perlas del peregrino* o *Raíces de la condición humana.*

ISBN 84-493-0607-8
42059
9 788449 306075